

LUDWIG –MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Zwischen Menschen und Tieren: die Theorie der Metempsychose zwischen menschlichen und animalischen Lebensformen in den Schriften von Porphyrios von Tyr

**Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München**

vorgelegt von Diego Diana

**aus Brescia (Italien)
2015**

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Adamson

Zweitgutachter: Prof. Dr. James Wilberding

Datum der mündlichen Prüfung: 02.02.2015

Inhaltverzeichnis

Vorwort.....	5
Einleitung	7
I) Die Theorie der Metempsychose in Platon.....	26
1) Platons Lehre der Metempsychose als „wahrscheinliche Lehre“	28
1.1) Platons verschiedene Auffassungen der Metempsychose.....	28
1.2) Der μῦθος der Metempsychose als Argumentationsmittel	35
1.3) Das „τὸ εἰκός“ und die Lehre der Metempsychose	40
2) Die Funktion der Metempsychose im platonischen Jenseits.....	47
2.1) Verschiedene Bestrafungen für verschiedene Seelen	50
2.2) Die Einwirkung der Körperlichkeit in <i>Phaidon</i> und in <i>Timaios</i>	55
2.3) Die Wahl des nächsten Lebens im Mythos von Er (<i>Resp.</i> , 617c8-620d5).....	59
Zusammenfassung	64
II) Porphyrios und die antike Debatte über die Metempsychose in Tiere	66
1) Die drei Positionen über die Metempsychose und ihre Vertreter	70
1.1) Plutarch und Alkinoos über die Lehre der Metempsychose	70
1.2) Die τροπικῶς-Interpretation und die „Kompromisslösung“ von Proklos	78
1.3) Plotins Lehre der Metempsychose in Pflanzen.....	88
2) Porphyrios und die Debatte in der indirekten Tradition	94
2.1) Nemesios' <i>De Natura Hominis</i> 2, 34,18-35,11; Stobaios' <i>Anthologium</i> I 445, 14-448, 3	94
2.2) Aineias von Gazas <i>Theophrastus</i> 12,1-25; Augustins <i>De Civitate Dei</i> X 30, 1-20.....	101
Zusammenfassung	108
III) Die Fragmente aus Porphyrios' <i>Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν</i> (Fr. 268-271, Smith).....	110
1) Der philosophische Kontext der Schrift	112
1.1) Der Begriff des ἐφ' ἡμῶν und die Doktrin der Metempsychose	112
1.2) Plotin und Porphyrios über den δαίμων.....	119
2) Porphyrios' Theorie der Metempsychose	126
2.1) Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „βίος“ in Platons Mythos von Er	126
2.2) Die vorgebürtigen Wahlakte der Seele	132
3) Die Metempsychose in <i>Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν</i> und die platonische Debatte	139

3.1) <i>Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν</i> und die buchstäbliche und allegorische Interpretationsrichtung	139
3.2) Die Unterscheidung in <i>Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν</i> zwischen den verschiedenen Arten der Seele	146
Zusammenfassung	155
IV) Die Lehre der Metempsychose in der Schrift <i>De Abstinencia</i>	157
1) Vegetarische Ernährung und Metempsychose in Porphyrios' <i>De Abstinencia</i>	160
2) Definition und Aktivität des λόγος in den Tieren.....	170
2.1) Die Seele der „irrationalen“ Lebewesen als vernunftbegabt	170
2.2) Tiere und Menschen als unterschiedlich λόγος-fähig.....	178
3) Die gewaltsame Trennung der Seele von dem Körper	185
Zusammenfassung	194
V) Die Lehre der Metempsychose in der Schrift <i>Ad Gaurum</i>	196
1) Die Einverleibung der αὐτοκίνητος ψυχή	199
2) Die verschiedenen Arten der irdischen Existenz in <i>Ad Gaurum</i>	211
2.1) Tierartige und menschliche οὐσία	211
2.2) Der Begriff der „Eignung“ (ἐπιτηδειότης) zum Intelligiblen	216
2.3) Die Funktion der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in <i>Ad Gaurum</i>	224
Zusammenfassung	232
Ergebnisse	234
Literaturverzeichnis.....	240
Primärliteratur über Porphyrios	240
Weitere Primärliteratur	241
Sekundärliteratur	244

Vorwort

Eine erste Version dieser Arbeit wurde als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität am 6. November 2014 unter dem Titel „Porphyrios’ Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren“ eingereicht. Die mündliche Prüfung fand am 26. Januar 2015 statt. Erstgutachter dieser Arbeit war Prof. Dr. Peter Adamson, Zweitgutachter Prof. Dr. James Wilberding von der Ruhr-Universität Bochum. Die Dissertation wurde durch ein Stipendium der *Munich School of Ancient Philosophy* (MUSAPh) in München finanziert und von ihren Professoren betreut. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich daher bei jedem Mitglied der MUSAPh für die Unterstützung bei der Verfassung der Arbeit bedanken, zuerst natürlich bei Prof. Dr. Peter Adamson, ohne dessen Hilfe diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre. Von seinen präzisen Anmerkungen und nützlichen Verbesserungsvorschlägen habe ich in jeder Hinsicht profitiert. Des Weiteren möchte ich Prof. Dr. Karamanolis und Dr. Noble erwähnen, die im Laufe der Konzipierung und Verfassung der Arbeit jederzeit bereit waren, mit mir auch einzelne Punkte durchzusprechen. Einige Teile sowie einzelne Kapitel wurden im Rahmen des MUSAPh-Doktorandenkolloquiums vorgetragen. Aus diesem Grund möchte ich mich auch bei den Veranstaltern Prof. Dr. Rapp und Dr. Anagnostopoulos bedanken, die sich mit meinen Vorträgen sorgfältig auseinandergesetzt haben. Ein zusätzlicher Dank geht schließlich an Prof. Dr. Wilberding für seine Anmerkungen zur inhaltlichen Bearbeitung und Verbesserung der Arbeit vor der Veröffentlichung.

Zuletzt möchte ich mich bei meinen Eltern Maria Grazia Pirani und Antonio Diana sowie bei Monique Fitzner für ihre unentbehrliche Unterstützung in all diesen Jahren herzlich bedanken. Die Arbeit ist ihnen gewidmet.

Einleitung

Porphyrios, die neuplatonische Tradition und die Lehre der Metempsychose

Aufgrund der unterschiedlichen Interessen, welche sein Gesamtwerk berühren, muss Porphyrios von Tyr (234-310 n. Chr.¹) zweifellos zu den schöpferischsten Geistern des kaiserzeitlichen Platonismus gerechnet werden. Seine literarische Produktion zeichnet sich nicht nur durch eine außergewöhnliche Menge an Schriften und Kommentaren aus, die von seiner Unverdrossenheit als Autor zeugen, sondern auch durch die breite Auswahl seiner philosophischen Themen, welche sich von der Exegese der homerischen Epen bis hin zur Embryologie und zum Vegetarianismus erstrecken². Von diesem umfangreichen Material, das der Schüler und Nachfolger Plotins im Laufe seiner philosophischen Karriere vorgelegt haben soll, liegt uns heute allerdings nur noch wenig vor. Das Ausmaß des Verlustes lässt sich anhand des Berichtes über Porphyrios im Suda-Lexikon (T. 2, Smith), das selbst vermutlich nur ein eingeschränktes Verzeichnis seiner Schriften wiedergibt, immerhin grob einschätzen: So muss die moderne Forschung auf zahlreiche Schriften, welche das Lexikon Porphyrios zuschreibt, völlig verzichten; etliche der erwähnten Titel sind darüber hinaus nur in Fragmenten erhalten bzw. ihr Inhalt lässt sich lediglich durch das Zeugnis späterer Autoren in den Hauptlinien rekonstruieren.

Zweifellos hat diese schwierige Überlieferungslage seines Gesamtwerks auch die moderne Rezeption sowie die Interpretation von Porphyrios' Denken stark beeinflusst. Dass vieles von seinen Schriften bis heute nur mangelhaft übertragen wurde oder gar vollständig verloren gegangen ist, macht nicht nur die Untersuchung seiner philosophischen Ansichten kompliziert, sondern erschwert auch eine generelle Bewertung seiner Figur im Zusammenhang der Entwicklung der platonischen Philosophie der Spätantike. Nicht erstaunlich ist es in dieser Hinsicht, dass der bekannteste Schüler Plotins lange im Schatten seines Lehrers blieb, und dass aufgrund der Überzeugung, dass Porphyrios „[...] développa, justifia et éclaircit les idées de son maître“³ (Bidez, 1913), die originellen Aspekte seines Denkens nicht die Aufmerksamkeit erhalten haben, die ihnen eigentlich zusteht. Auch wenn Porphyrios natürlich im Hinblick auf die Systematisierung

¹ Das Leben Porphyrios' lässt sich vor allem anhand seiner eigenen Aussagen in der *Vita Plotini* sowie durch Eunapios' *Vitae Sophistarum* rekonstruieren. Zu Eunapios' Biographie siehe auch Sodano (1993), S. 198-244; biographische Notizen zu Porphyrios' Leben finden sich auch in Bidez (1913). Eine kurze Zusammenfassung von Porphyrios' Leben – hauptsächlich im Blick auf seine schriftliche Produktion – bietet Smith (1987), S. 719-722.

² Ein allgemeiner Überblick über Porphyrios' literarische Produktion findet sich bei Castelletti (2006, S. 16-22) und Karamanolis (2014).

³ Bidez (1913), S. 131. Zu seiner allgemeinen Beurteilung von Porphyrios siehe auch S. 128-139. Obwohl er die „variété presque incroyable“ (S. 132) seiner literarischen Produktion anerkennt, ist Bidez der Auffassung, die Bedeutung von Porphyrios sei vor allem auf eine „justification historique“ der plotinischen Philosophie zu beschränken, „dont nous n'avons plus besoin à présent“ (S. 131). Die heutige Forschung bewertet Bidez' Analyse von Porphyrios' Denken dagegen im Allgemeinen als „un po' rigida“ (Castelletti, 2006, S. 15).

und Verbreitung der Philosophie Plotins eine gewisse Bedeutung erlangt hat, erweist sich dieser Kontext als ein zu enges Kriterium, um seinen Beitrag zur Entstehung und Weiterentwicklung des Neuplatonismus angemessen einzuschätzen. Die zahlreichen unlängst veröffentlichten Studien über sein Denken⁴ sowie die neu erschienenen Übersetzungen seiner Schriften⁵ haben daher nicht nur die Absicht, ein präziseres Bild von seinen philosophischen Ansichten zu gewinnen, sondern auch und vor allem, den Wert seiner Arbeiten außerhalb der biographischen Notizen über Plotin in der *Vita Plotini* oder der Korrektur und philologischen Einordnung der *Enneaden* herauszustellen.

Aber auch wo die fragmentarische Überlieferung seiner Schriften eine Einschätzung seines Beitrages schwierig macht, weist die prägende Wirkung von Porphyrios' Denken eindeutige Spuren auch bei anderen Autoren des späteren Platonismus auf, welche über seine Schriften berichten oder sie polemisch diskutieren. Allgemein bekannt sind in dieser Hinsicht die Auseinandersetzungen mit dem Schüler Iamblichos von Chalkis über spezifische Themen der neuplatonischen Philosophie wie zum Beispiel die Natur der pneumatischen Seelenwagen oder die Funktion des Rituals der Theurgie⁶. Es wurde oft betont⁷, dass derartige Konfrontationen die Grenzen einer bloßen Meinungsverschiedenheit zwischen den zwei Platonikern übersteigen; dass und als Zeichen der Entstehung einer neuen Sensibilität in Bezug auf die platonische Philosophie zu verstehen sind oder sogar als eine Umgestaltung der thematischen Grundlinien der Schule. Und als zentrale Figur in diesem Generationskonflikt muss Porphyrios auch mit seinen eigenen Innovationen eine entscheidende Rolle im Übergang zum späteren Platonismus gespielt haben. Dass er – wie Iamblichos dort ausdrücklich sagt – im Blick auf die Bewahrung eines ständigen Kontaktes der Seele mit dem Intellekt „gezögert hat“ (Πορφύριος δὲ ἐνδοιάζει; Fr. 441, 10

⁴ Ferner zeigt sich seit etwa einem Jahrzehnt in der Forschung ein wachsendes Interesse an porphyrischen Studien – und zwar sowohl unter philosophischen als auch philologischen Perspektiven. Die Veröffentlichung der Aufsatzsammlung *Studies on Porphyry* (2007) von Karamanolis und Sheppard sowie die erste kommentierte Edition der *Sententiae* (2005) von Brisson sind dafür gute Beispiele. Dabei sind das Thema des Vegetarismus, dem Osborne (2007) ein Kapitel ihrer Monographie widmet, oder Porphyrios' religiöses Denken, wie Johansson (2013) es behandelt, besonders beliebt. Einzelne Themen seiner Psychologie – wie z. B. die Embryologie (2008; 2011) und Sponsanzzeugung (2012) – wurden neuerlich von Wilberding untersucht.

⁵ Siehe u. a. die zwei jüngst erschienenen Übersetzungen des *Ad Gaurum* von Wilberding (2011) und Brisson (2012).

⁶ Zu einer allgemeinen Einführung in diese und weitere Themen dieser Polemik (z. B. das Eine und der Intellekt; Psychologie; Logik) vgl. Karamanolis (2014). Zur Lehre des Seelenwagens bei Porphyrios und Iamblichos siehe auch die Arbeit von Finamore (1985), vor allem S. 11ff. Weitere Beiträge zu ὄχημα/πνεῦμα-Theorie auch bei Deuse (1983), S. 218-230, und Zambon (2005). Zum Streit zwischen Porphyrios und Iamblichos um die Funktion der Theurgie vgl. auch Shaw (2012).

⁷ Dass mit Porphyrios eine neue Periode des Neuplatonismus beginnt, in welcher „[...] the system was developed in directions which would not all have been approved by Plotinus“ (S. 272), ist z. B. die Meinung von Lloyd (in: Armstrong, 1967). In dieser Hinsicht trennt die moderne Forschung üblicherweise zwischen einer ersten „plotinischen“ Phase des Neuplatonismus und der späteren Entwicklung der Schule, welche zum Teil ab Porphyrios, dann aber vor allem mit Iamblichos zu identifizieren sei. Für eine allgemeine Einführung zu den diskutierten Themen und charakteristischen Merkmalen dieser neuen Periode des Neuplatonismus vgl. u. a. Wallis (1995), S. 94-137, und Lloyd in: Armstrong (1967), S. 272-297.

Smith)⁸, ist möglicherweise ein Hinweis darauf, dass sein Denken mit dem Umbruch der neuplatonischen Tradition in Zusammenhang steht und für diesen von entscheidender Bedeutung ist⁹. Denn unabhängig von der polemischen Absicht seiner Schrift *De Anima*¹⁰ scheint Iamblichos hier indirekt zu bestätigen, dass Porphyrios in seinen Schriften gewisse Neuheiten antizipierte, auch wenn er – wie Iamblichos schreibt – „gezögert“, d. h. sie in sein System nicht vollständig aufgenommen haben soll. Diese aktive Präsenz an der Grenze zwischen Plotin und Iamblichos, d. h. zwischen zwei Denkrichtungen der platonischen Tradition, macht das Gewicht des Plotin-Schülers in der Entwicklung des Platonismus und somit den Umfang des Verlustes seiner Schriften zum Verständnis der Geschichte der spätantiken Philosophie offensichtlich.

Iamblichos' Kritik an Porphyrios' Lehre der Seele-Intellekt-Beziehung ist ein sicherer Hinweis darauf, dass im Übergang zu dieser neuen Phase des Platonismus primär die psychologische Problematik im Mittelpunkt stand. Denn die wichtigsten Transformationen in der platonischen Tradition – ganz gleich, ob sich dieser Bruch in der Funktion der Theurgie, in der Natur des Seelenwagens oder in der noetischen Substanz der Seele manifestiert – sind im Blick auf die *ψυχή* zu beobachten. Im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Konzeptionen der Seele umfasst die hier vorliegende Untersuchung selbstverständlich auch eine Analyse der Ansichten Porphyrios', welche ein besseres Verständnis seiner Rolle in der platonischen Schule zum Ziel hat. Eher unkonventionell erscheint jedoch möglicherweise der spezifische Bereich, der an dieser Stelle ins Zentrum der Diskussion rückt. Die Arbeit will sich nämlich primär mit Porphyrios' Eschatologie beschäftigen, genauer gesagt mit der Doktrin, nach welcher die Seele nach dem Tod in einen neuen Körper übergeht und diesen zum Leben führt – das heißt mit der sogenannten Lehre der Metempsychose. Dabei geht es vor allem darum, Porphyrios' Auffassung bezüglich der Frage zu erhellen, ob eine Seele nur zwischen Menschen wandern kann oder ob ihr auch das Übergehen in den Körper eines Tieres erlaubt ist. Dies soll im Hinblick auf eine lange Debatte unter den Platonikern über diesen besonderen Aspekt der Seelenwanderung erörtert werden. Natürlich kann man sich die Frage stellen, ob und inwiefern eine Thematisierung der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren wirklich einen Bedarf der gegenwärtigen

⁸ So sagt Iamblichos über Porphyrios' Lehre der Seele in *De Anima* (Stobaios, I 49, 32; Fr. 441, 10-12, Smith), wo er die verschiedenen Meinungen (δόξα) der Platoniker zur unkörperlichen Substanz der Seele miteinander vergleicht: Πορφύριος δὲ ἐνδοιάζει περὶ αὐτὴν, πῇ μὲν διατεταμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῇ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ ὡς παραδοθείση ἄνωθεν. Zur textuellen Evidenz dieser Behauptung siehe auch Dillon/Finamore (2002), S. 138-139.

⁹ Dass Iamblichos und Porphyrios über die Natur der Seele verschiedene Meinungen vertreten haben, wurde zuerst von Steel (1978) ausführlich diskutiert. Zu Iamblichos' Kritik an der plotinischen Theorie der sog. „undescended soul“ und seinen Angriff gegen Porphyrios und Plotin vgl. auch Dillon (2005). Zu einer allgemeinen Beschreibung der Ansichten Iamblichos' über die doppelte Natur der Seele – und zwar als „intermediary between the unchanging world of the Forms and the ever changing world of becoming“ – siehe Finamore (2014), S. 289.

¹⁰ Zu den verschiedenen Schwierigkeiten, welche Iamblichos' doxographische Auskünfte an dieser Stelle aufwerfen – z. B. die genaue Identifizierung jener Textstellen bei Porphyrios, in denen ein solches Zögern möglicherweise ersichtlich wird – vgl. auch den Kommentar von Dillon/Finamore (2002), S. 88-91.

Studien zum Neuplatonismus deckt. Auch wenn dieser ‚Nebenzweig‘ der platonischen Eschatologie bereits in der Antike heftig debattiert wurde, scheint die Problematisierung der Wanderung der Seele zwischen verschiedenen Lebensformen auf den ersten Blick kein entscheidendes Diskussionsfeld für den oben genannten Konflikt innerhalb der platonischen Schule zu sein. Ja, im Vergleich zum strittigen Thema der intelligiblen Natur der Seele oder zur Kritik an der Lehre vom Seelenwagen stellt sich eine Untersuchung der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren möglicherweise überhaupt als von nur sekundärer Bedeutung im Prozess des Übergangs zu einer Umgestaltung der platonischen Tradition in der Spätantike dar. Warum dann aber eine Arbeit über die Doktrin der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren bei Porphyrios? Zu welchen Erkenntnissen über seine Psychologie und seine Seelenlehre kann uns eine Untersuchung seiner Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren führen?

Es wäre ein Irrtum, die Problematik der Wanderung zwischen Menschen und Tieren als bloßes Konfrontationsfeld zur Formulierung einer neuen Eschatologie zu definieren. Bezüglich der Lehre konnten sich die Anhänger Platons vielmehr auch über ausschlaggebende Streitpunkte der Psychologie auseinandersetzen, welche unmittelbar mit der Frage nach dem *Post Mortem* verbunden sind. Wie sich zeigen wird, war die Lehre der Metempsychose auch Anlass zu einer Konfrontation über die Natur der Seele, über das Vermögen der Rationalität, über deren mögliches Vorhandensein in Tieren wie natürlich über die verschiedenen ethischen Folgen derartiger Stellungnahmen. Aufgrund ihrer vielfältigen Implikationen lässt sich die Metempsychose daher vor allem als thematisches Instrument zur Erklärung wenig erforschter Aspekte des Denkens von Porphyrios sowie zur präzisen Evaluierung seines Beitrags in der Entwicklung der platonischen Tradition verstehen.

Die Problematik der Metempsychose im Platonismus und bei Porphyrios

Im Hinblick auf die Zentralität der Frage nach der Seele in diesem Generationskonflikt stößt bezüglich einer Rekonstruktion von Porphyrios’ Stellung allerdings auch bitter auf, dass der Mangel an verlässlichem Material zweifellos auch das Gebiet der Eschatologie betrifft. Auch hier sind die Befunde unzureichend, um ein präzises Bild von seiner ‚Unterwelt‘ zu erhalten, wie es die Bedeutung von Porphyrios’ Denken verlangen würde. So erlauben es die Fragmente von *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* z. B. lediglich, die Grundlinien der Exegese des platonischen Er-Mythos zu identifizieren¹¹; auch über den Inhalt von *De Regressu Animae*, einer Schrift, in der sich Porphy-

¹¹ Vgl. dazu auch die Diskussion in Kap. III, S. 110ff.

rios vermutlich über die ewige Befreiung von der Welt der Materie äußerte¹², besitzt man nur indirekte, über Augustins *De Civitate Dei* vermittelte Informationen¹³. Wenn auch zahlreiche Details in diesem Bereich somit dunkel bleiben müssen, ist doch leicht festzustellen, dass die Lehre der Metempsychose ein wichtiges Leitmotiv seiner Eschatologie darstellt, eines, welches das Denken von Porphyrios grundsätzlich charakterisiert zu haben scheint. Allerdings ist das Interesse, das Porphyrios für das Thema des *Post Mortem* zeigt, in der platonischen Schule nicht außergewöhnlich. Die unerschütterliche Überzeugung, dass die Seele im Gegensatz zum Körper keinen Tod erleben kann, hat die Platoniker immer wieder dazu gezwungen, auch zu der Frage nach ihrem Schicksal im Jenseits Stellung zu nehmen. Dass aber die These der Wiedereinverleibung der Seele in einen neuen Körper zu einer im Platonismus allgemein akzeptierten Lösung avancierte, ist vor allem auf die häufige Erwähnung der Doktrin in den platonischen Dialogen zurückzuführen. Wie bisweilen betont wurde¹⁴, ist zwar noch keine spezifische Terminologie vorhanden – erst ab der Kaiserzeit spricht man von μετεμψύχωσις („Um-Beseelung“), μετεμσωμάτωσις („Um-Einkörperung“) oder παλιγγενεσία („Wieder-Werden“) –; Platon diskutiert diese Doktrin jedoch immer wieder, und zwar in seinen Mythen über die Unterwelt. Die Verwendung der Seelenwanderung als Erklärungstheorie für das Schicksal der Seele nach dem Tod des Körpers stellt dabei an sich keine besondere Neuheit innerhalb der griechischen Philosophie dar, so dass man auch bei Platon eher von der Neubearbeitung einer Theorie sprechen sollte, welche bei den Griechen bereits in vorsokratischer Zeit bekannt war¹⁵. Bereits in der pythagoreischen Schule oder bei Empedokles kann man die Überzeugung finden, dass die Seele, nachdem der frühere Körper gestorben ist, ein neues Lebewesen beseelen muss. Aber die systematische Einführung in seinen Jenseitsdarstellungen, wie z. B. im Mythos von Er aus der *Politeia* (617c8-620d5), sowie die häufige Erwähnung auch außerhalb des eschatologischen Denkens – z. B. im kosmologischen Zusammenhang von *Timaios* (42a7ff.) – müssen doch, vor allem, wo es um die Übertragung der Lehre während der kaiserzeitlichen Phase der platonischen Tradition

¹² Mit dem Thema der Entbindung von der nächsten Reinkarnation beschäftigt sich auch Smith (1974) im Kapitel über Porphyrios' Eschatologie (S. 56-68), ohne jedoch „[...] a detailed and full study of all aspects of this wide subject [...]“ (S. 56) zu beabsichtigen.

¹³ Eine Schrift mit diesem Titel wird allerdings außer von Augustin von keinem anderen Autor erwähnt – nicht einmal im Suda-Lexikon (siehe Fr. 2, Smith). Zu einer einführenden Diskussion der Identifizierung von *De Regressu Animae* vgl. auch Smith (1987), S. 731-737.

¹⁴ Zur Terminologie der Metempsychose siehe u. a. den Artikel „Seelenwanderung“ in: *Der neue Pauly* (S. 328-330). Wie schon Hopf (1934) betont, ist eine solche Terminologie „erst in später Zeit belegbar“, denn „frühere Schriftsteller, vor allem Platon, drücken diesen Gedanken verbal aus“ (S. 1). Bei Platon ist dennoch die Verwendung von μεταβολή mit der Bedeutung „Um-Wandlung“ für die Theorie der Metempsychose (*Tim.*, 42c3) unmittelbar nachzuweisen. Daher hat sich μεταβολή als Fachterminus innerhalb der platonischen Tradition etabliert, wie es auch später z. B. Plutarch in *De Esu Carnium* (II, 998D1) bezeugt. Zu einer allgemeinen Einführung in die „Terminologie der Reinkarnation“ innerhalb der griechischen Philosophie siehe auch das Lemma „Palingenesia“ in Horn/Rapp (2002), S. 238. Zur Terminologie innerhalb der platonischen Tradition vgl. auch Stettner (1934), S. 3ff.

¹⁵ Zur Lehre von der Metempsychose in der vorsokratischen Philosophie, beispielsweise bei Pythagoras und Empedokles, siehe auch Kalogerakos (1996), S. 324-329.

geht, eine überragende Rolle im Prozess der späteren Rezeption der Doktrin in der hellenistischen Philosophie gespielt haben.

Die allgemeine Annahme der Metempsychose bei den späteren Anhängern Platons ist allerdings nicht mit einer passiven Rezeption zu verwechseln, als könne diese Doktrin überhaupt keinen Raum für spezifische Diskussionen über den Wanderungsprozess bieten. Noch viele Jahrhunderte nach der Formulierung von Platon fühlt sich sein Kommentator Chalcidius dazu verpflichtet, sich mit der Theorie der Seelenwanderung zu beschäftigen, wenn er in seiner lateinischen Interpretation des *Timaios* auf die dortige Beschreibung der Lehre stößt. Obwohl bei Chalcidius auch von Pythagoras und Empedokles als bekannten Vertretern der Wanderung die Rede ist¹⁶, glaubt Chalcidius dennoch erst mit Platon einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Doktrin identifizieren zu können, und zwar in Bezug auf die Wanderung der Seele zwischen einem Menschen und anderen Lebewesen. Chalcidius stellt einerseits den Glauben Platons an die Doktrin nicht infrage, andererseits fällt es ihm jedoch schwer zu akzeptieren, dass es Platon wirklich ernst war, wenn er beispielsweise im *Timaios* über die Wanderung der Seele eines Menschen in den Körper eines Tieres spricht. Laut seiner Deutung der entsprechenden Passagen aus *Timaios* ist Platons Hinweis auf ein solches Übergehen in Tiere vielmehr auf eine andere Weise zu interpretieren (CXCVIII 4-9¹⁷), wie er selbst verdeutlicht:

Aber Platon ist nicht der Meinung, die rationale Seele nehme die Form und das Aussehen eines Tieres ohne Vernunft an, sondern auf eine wildere Weise werde die Einverleibung einer Seele mit gewachsenen Untugenden nach dem erfolgen, was in dem vorherigen Leben bestimmt wurde, dader Körper an den Resten der Untugenden teilnimmt, und ein jähzorniger und gewaltsamer Mensch werde bis zur Wildheit eines Löwen geführt und der wilde und der gierige zur engsten Ähnlichkeit mit der Natur der Wölfe und das Gleiche solle mit anderen Menschentypen geschehen.

Eindeutig widerlegt Chalcidius an dieser Stelle den Gedanken, dass Platon mit der Wanderung der menschlichen Seele in animalische Lebensformen ein tatsächliches Wechseln der Körperform gemeint haben könnte. Der Grund für eine solche Ablehnung liegt vor allem in der rationa-

¹⁶ Siehe den Abschnitt CXCVII. Zu dieser Passage über die Metempsychose in Chalcidius' Kommentar vgl. auch Waszink (1974), S. 316.

¹⁷ CXCVIII 4-9: *Sed Plato non putat rationabilem animam vultum atque os ratione carentis animalis induere, sed ad vitiorum reliquias accedente corpore incorporationem auctis animae vitiis efferari ex instituto vitae prioris, et iracundum quidem hominem eundemque fortem provehi usque ad feritatem leonis, ferum vero et eundem rapacem ad proximam luporum naturae similitudinem pervenire, ceterorum idem.* Von Chalcidius' Kommentar zum *Timaios* ist keine deutsche Übersetzung vorhanden. Bei der Erstellung der vorliegenden Übersetzung war mir die italienische Übersetzung von Moreschini (2003) als Vorlage sehr hilfreich.

len Natur der menschlichen Seele beschlossen, mit anderen Worten darin, dass die rationale Seele eines Menschen für die Entstehung eines solchen irrationalen Lebens (*rationabilem animam ... ratione carentis animalis*) nicht verantwortlich sein könne. Da deshalb ein solches Wechseln der Körperformen für Chalcidius ohne Zweifel auszuschließen ist – d. h. die Seele eines Menschen muss laut Chalcidius stets wieder in den Körper eines Menschen eingehen –, schlägt er eine alternative Deutung für diese Art der Wiedergeburt vor: Platons Äußerungen über eine Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren soll als Anspielung auf die „Bestialität“ des künftigen Menschen verstanden werden, in welchen die Seele eingehen wird, je nach den kennzeichnenden *vitia*, die sie in ihrem alten Leben gezeigt hat. Derjenige z. B., der zeitlebens eine starke Tendenz zum Jähzorn oder zur Gewalt gezeigt habe, werde nicht in den Körper eines wirklichen Löwen eingehen, wie man es auf den ersten Blick aus Platons Aussagen über die Wanderung schließen könnte, sondern vielmehr erneut in einen menschlichen Körper, dessen Charakterzüge jedoch an einen Löwen erinnern. Mit anderen Worten: Die Wanderung der Seele erfolgt nicht durch Einverleibung in einen richtigen Löwen, sondern in einen Menschen mit einem „löwenartigen“ Charakter, d. h. in einen „löwenartigen“ Menschen¹⁸.

Auch wenn Chalcidius in seinem Exkurs keine Informationen liefert, die für eine Rekonstruktion der Debatte hilfreich sein könnten, wäre es an dieser Stelle irrtümlich, seine Aufmerksamkeit auf die platonische Doktrin nur als ein persönliches Interesse zu erstehen. In seiner Schrift will Chalcidius implizit auf eine Problematik der Eschatologie Platons hinweisen, die in der Schule durchaus debattiert wurde. Auf diese Debatte über die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren nimmt er Bezug, indem er der „allegorischen“ Interpretation der Theorie zustimmt. Nach einem raschen Überblick über die Tradition des kaiserzeitlichen Platonismus ist es nämlich nicht zu übersehen, dass sich eine solche Unstimmigkeit tatsächlich als Merkmal des späteren Platonismus identifizieren lässt, und zwar vor allem innerhalb des Generationskonfliktes im 3. und 4. Jahrhundert, in den u. a. auch Porphyrios direkt involviert ist. Denn zunächst hatten sich Platons Nachfolger über die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren positiv geäußert, d. h. auch nicht-menschliche Lebewesen als Ziele der Wanderung in ihre Eschatologie eingeschlossen, im Einklang zu dem, was in Platons Mythen über die Unterwelt wortwörtlich zu lesen ist. Die These, dass die Seele eines schlechten Menschen auch in einem Tier das nächste Leben verbringen kann, soll beispielsweise im Mittelplatonismus sehr verbreitet

¹⁸ Es handelt sich hierbei um die sog. „allegorische Interpretation“ der platonischen Metempsychose in Tiere. Über diese Deutung der Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren im Rahmen der platonistischen Debatte über die Reinkarnation wird in Kap. II, S. 78ff. ausführlich diskutiert. Zu einer Diskussion der Präsenz dieses und anderer eschatologischer Themen des Platonismus bei Chalcidius siehe auch Waszink (1974), S. 317.

gewesen sein, wie Plutarch von Chaironeia es in seinen mythologischen Darstellungen belegt¹⁹, und nach ihm scheint auch Plotin an die Wanderung der Seele in verschiedene Lebewesen geglaubt zu haben, denn dieser Punkt wird in den *Enneaden* mehrmals hervorgehoben²⁰.

Später kommt es dann zu einer Änderung in den herrschenden Ansichten, welche zu einer Beschränkung der Seelenwanderung nur auf Menschen geführt hat, ohne dass jedoch auf die Lehre der Metempsychose völlig verzichtet wurde. Schon Iamblichos hat vermutlich die sog. „allegorische“ Interpretation von Chalcidius verfochten²¹, will man späteren Zeugnissen glauben, welche über seine Position in dieser Debatte referieren. Dass auch Hierokles von Alexandria eine ähnliche Rezeption der Doktrin vorgeschlagen hat – und zwar, dass im Wanderungsprozess die Tiere auf die möglichen Persönlichkeiten eines künftigen Menschen hindeuten –, lässt sich aus seinen eigenen Aussagen über dieses Thema in seinem Kommentar zu den *Goldenen Versen* leicht feststellen. Wieder später hat die Diskussion anderer Exponenten der platonischen Schule über die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren zu gänzlich neuen Auffassungen geführt, wie z. B. bei Proklos, für den die Ablehnung einer tatsächlichen Wanderung in Tiere nicht zu einer „Allegorie“ des menschlichen Charakters, sondern zu einer neuen Lösung geführt hat, und zwar zu der Lehre des sog. „externen Kontaktes“²².

Die Notwendigkeit, eine in jeder Hinsicht kongruente Lehre der Seelenwanderung zu formulieren, kann das Vorhandensein so zahlreicher Stellungnahmen bzw. den Aufwand an Interpretationen bezüglich des Eingehens der Seele in Tiere wahrscheinlich nur zum Teil begründen. Vielmehr lässt sich vermuten, dass der Streit um die Lehre der Metempsychose auch andere Diskussionsfelder über die Natur der Seele einbeziehen muss. Selbstverständlich geht es hier primär um das Thema der Gleichheit zwischen Menschen und Tieren bezüglich ihrer Seele, um die Rationalität des seelischen Prinzips und um die biologische Grenze zwischen Menschen und Tieren, die das rationale Vermögen aufrecht erhalten kann. Die Annahme einer Wanderung in Tiere zieht für die Platoniker verschiedene Fragen bezüglich der Präsenz der Vernunft in Tierkörpern nach sich, so z. B. die, weshalb die Seele diese Kraft in unterschiedlichen Körperformen zugleich in unterschiedlicher Stärke aufweist. Aus der Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren lassen sich ferner ethische Folgen ziehen, wie beispielsweise beim Thema des Eingehens in ein Tier als Konsequenz der früheren Maßlosigkeit der Seele. In ethischer Hinsicht entfaltet die Doktrin zudem eine argumentative Wirksamkeit im Kontext der Enthaltbarkeit von

¹⁹ Über Plutarchs Lehre der Metempsychose und über die Glaubwürdigkeit seiner Mythen wird in Kap. II, S. 70ff. ausführlich gesprochen.

²⁰ Zu Plotins Lehre der Metempsychose vgl. Kap. II, S. 88ff.

²¹ Über die Quellen von Chalcidius' Interpretation der Metempsychose spricht auch Waszink (1962) im textkritischen Apparat zu seiner Textausgabe von Chalcidius' Kommentar (S. 219). Über Iamblichos' und Hierokles' Auffassungen über die Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren wird in Kap. II, S. 81ff. diskutiert.

²² Zur Proklos' sogenannter „Kompromisslösung“ siehe auch Kap. II, S. 84ff.

Fleisch, und nicht zuletzt ist auch der rein exegetische Aspekt – was Platon selbst nach den Platonikern über derartige Themen der Psychologie und Ethik gedacht hat – für die eschatologische Debatte nicht völlig uninteressant.

Durch die Erwähnung der *rationabilis anima* in seinem Kommentar zu *Timaios* hat Chalcidius auf solche Implikationen der Wanderung zwischen Menschen und Tieren bereits mehr oder weniger direkt hingewiesen. Wo es jedoch um die Metempsychose, um die Natur der Seele, um ihre irdischen Erscheinungsformen und um das menschliche und animalische Leben geht, zeigt sich die Problematik der Metempsychose vor allem bei Porphyrios in ihrer ganzen Brisanz. Denn gerade im Hinblick auf solche Themen der Psychologie scheint sich seine Position in dieser Debatte einer klaren Zuordnung zu entziehen. Schon ein erster Blick zeigt, dass das überlieferte Material kein durchsichtiges Bild bezüglich der Lehre und der mit ihr verbundenen Themen erkennen lässt. Porphyrios scheint in seinen Schriften vielmehr zwei verschiedene Auffassungen verfechten zu wollen: Mal wird die Möglichkeit eines Wechselns der Körperformen für die Seele sogar als ein Postulat seiner Eschatologie betrachtet, wie z. B. in den Fragmenten von *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν*, wo Porphyrios in Bezug auf den platonischen Mythos von Er die verschiedenen Stufen der Freiheit der Seele – zum Beispiel auch im Körper eines Tieres – festsetzt. Dann wieder wird anscheinend die entgegengesetzte Meinung über die Wanderung bevorzugt, wie in der Schrift *De Abstinentia*, in der sich Porphyrios angeblich gegen die Lehre geäußert haben soll, um die vegetarische Diät zu rechtfertigen. Neben den zweideutigen Informationen aus den Schriften von Porphyrios selbst, weisen auch die indirekten Zeugnisse mancher Autoren der Spätantike erneut auf die Problematik der seelischen Natur hin, wenn sie widersprüchlich über Porphyrios’ Ansichten berichten: So glaubt z. B. Nemesios von Emesa, Porphyrios gerade wegen seiner Auffassung von der Gleichheit der seelischen Substanz als einen Vertreter der „buchstäblichen“ Interpretationsrichtung definieren zu können (*De Natura Hominis*, 2, 34, 18.35, 11). Dagegen wird Porphyrios z. B. von Aineias von Gaza (*Theophrastus*, 12, 1-25) in die „allegorische“ Partei eingeordnet, und zwar mit der Begründung, der Schüler Plotins habe eine ontologische Differenzierung der menschlichen und tierischen Seelen eingeführt²³.

Mit anderen Worten: War Porphyrios tatsächlich der Meinung, es könne keinerlei Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren stattfinden? Oder hat er geglaubt, dass die Seele eines Menschen nicht zwingend in einem Menschenkörper reinkarnieren muss, sondern dass auch andere Lebensformen in den Prozess der Wanderung eingeschlossen werden können? Wenn man sich auf Porphyrios fokussiert, ist die Bedeutung solcher Fragen sicherlich vor einem viel breite-

²³ Zu den verschiedenen Zeugnissen der „antiken Sekundärliteratur“ vgl. auch Kap. II, S. 94ff. und S. 101ff.

ren Horizont zu betrachten als lediglich vor dem Hintergrund des seelischen Schicksals nach dem Tod des Körpers.

Porphyrios' Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in der modernen Forschung

Schon Dörrie (1957) hat das Gewicht der Debatte über die Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren als wenig bekanntes Kapitel in einem komplexen Generationskonflikt über diese Aspekte der platonischen Seelenlehre betont, bei welchem „[...] Kräfte der Beharrung zu einer entschiedenen Neuerung im Widerstreit standen“²⁴. Wenngleich weniger als andere debattierte Themen der platonischen Psychologie (wie die Natur des Seelenwagens oder die Funktion der Theurgie), hat die Problematik der Seelenwanderung daher auch eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen, ohne dass man sich jedoch im Blick auf die Ansichten Porphyrios' auf eine allgemein akzeptierte Antwort einigen konnte. So lassen sich möglicherweise bereits hinsichtlich der Methode, welche üblicherweise verwendet wurde, um die Position von Porphyrios – wie auch von anderen Platonikern – herauszustellen, Gründe für die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der modernen Forschung aufdecken: Um eine Lösung für das Rätsel der Metempsychose zu finden, hat man sich kaum auf die oben beschriebenen Implikationen der Lehre der Metempsychose konzentriert. Überzeugt davon, in seinem Gesamtwerk nur wenig Auskünfte über die Metempsychose finden zu können, wurde eher das, was die antiken Autoren darüber zu sagen haben, herangezogen als das, was in Porphyrios' Schriften selbst zu finden ist. Dies konnte jedoch kein sicheres Kriterium für eine Beantwortung der aufgeworfenen Frage bieten, da die indirekten Testimonien der Antike ebenfalls widersprüchlich sind, wo sie über Porphyrios' Auffassung berichten. Während ihm beispielsweise Augustin in *De Civitate Dei* eine Ablehnung der Wanderung in Tiere zuschreibt, signalisiert Nemesios von Emesa, in Porphyrios' Eschatologie durchaus Spuren einer Erweiterung der Wanderung auf die animalische Gattung erkennen zu können. Die Vertrauenswürdigkeit der jeweiligen Zeugnisse in Bezug auf Porphyrios²⁵ ist bei solchen Studien häufig unthematisiert geblieben. Daher ist die Unstimmigkeit in der modernen Auslegung vermutlich auf eine arbiträre Auswertung der indirekten Testimonien zurückzuführen.

Die Bevorzugung von Informationen aus der indirekten Tradition über Porphyrios' Metempsychose ist schon in der ersten diesbezüglichen Untersuchung von Stettner (1934) eindeutig zu beobachten. Im Blick auf die „Angaben zweiter Hand“²⁶ – vor allem auf die in Augustins *De Civitate Dei* enthaltenen Informationen über Porphyrios – kommt Stettner in *Die Seelenwande-*

²⁴ Dörrie (1957), S. 435.

²⁵ Zur Analyse dieser indirekten Tradition siehe auch Kap. II, S. 94ff.

²⁶ Stettner (1934), S. 68.

rung bei Griechen und Römern nämlich zu dem Schluss, Plotins Schüler habe als ein erster Anhänger des Neuplatonismus zu gelten, welcher die Wanderung der Seele in einen Tierkörper aufgrund des Mangels an Rationalität negiert habe²⁷. Dennoch versucht Stettner kaum, die Literalität seiner Ergebnisse durch die Primärliteratur von Porphyrios selbst zu stützen; vielmehr werden die direkten Aussagen über die Metempsychose im Hinblick auf die Testimonien interpretiert, welche für ihn eine Ablehnung der Wanderung in Tiere bezeugen. Indem er ohne weiteres davon ausgeht, „das Richtige“ habe „ohne Zweifel Augustin [...]“²⁸ gesagt, betrachtet Stettner somit die Anspielungen in Porphyrios' Schriften als zweitrangiges Material, wie z. B. *Abst.* III 26, wo die Billigung der Lehre lediglich als „Grund zum Vegetarianismus“²⁹ gedeutet wird, welche für Pythagoras, nicht aber für Porphyrios gelten solle. Darüber hinaus bleibt Stettners Untersuchung bei der Herausarbeitung der Grundlinien der Diskussion, welche die platonische Debatte über die Metempsychose angeregt haben soll, ausgesprochen oberflächlich. Selbstverständlich nimmt Stettner nicht nur Porphyrios' Meinung unter die Lupe, wo er die spätere Rezeption der platonischen Doktrin behandelt, sondern auch andere Beispiele aus der platonischen Schule wie Plotin, Iamblichos und die sog. „athenische Schule“. Er vermischt jedoch diesen Diskussionspunkt im Platonismus mit anderen Themen der platonischen Eschatologie, mit welchen man sich ebenfalls in der Kaiserzeit auseinandergesetzt hat, z. B. mit dem Problem der endgültigen Rückkehr der Seele zum Intelligiblen. Aus diesem Grund ist eine präzise Beschreibung der verschiedenen Positionen der Platoniker bei der Rezeption der Metempsychose, welche auch zu einer Erhellung der Frage bei Porphyrios dienen könnte, bei Stettner nicht wirklich greifbar.

Erst Dörrie legt mit seinem bekannten Aufsatz *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus* (1957) eine tiefere Untersuchung der Debatte über die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren vor. Dörries Arbeit stellt somit den ersten systematischen Versuch innerhalb der modernen Forschung dar, eine angemessene Beschreibung der verschiedenen Positionen der Platoniker zu geben. Im Rahmen der Diskussion im Platonismus über die Metempsychose unterscheidet er zwischen einer „buchstäblichen“ Deutung der Doktrin, welche die Seelenwanderung von einem Menschen- in einen Tierkörper annimmt, und einer „metaphorischen“ bzw. „allegorischen“ aus den platonischen Mythen – die traditionell genannten κυρίως-

²⁷ In seiner Untersuchung von Porphyrios' Seelenwanderungslehre hebt er die diesbezügliche Abweichung von seinem Lehrer Plotin hervor, welcher dagegen eine Wanderung zwischen Menschen, Tieren und möglicherweise sogar Pflanzen angenommen hat. Vgl. dazu Stettner (1934), S. 72, sowie Zeller (1903), III, 2, S. 712-716, der dieselbe Meinung vertritt.

²⁸ Stettner (1934), S. 73.

²⁹ Stettner (1934), S. 73. Zweifellos ist Stettner zuzustimmen, wenn er meint, in *Abst.* III 26 bilde Pythagoras' Vegetarianismus den Ausgangspunkt für die Erwähnung der Metempsychose, denn wie Porphyrios dort sagt, werde laut Pythagoras Menschen wie Tieren „dieselbe Seele“ zugeteilt (κατὰ Πυθαγόραν καὶ [τὴν] ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα). Allerdings wird bei Stettner nicht deutlich, weshalb Porphyrios dieses Argument überhaupt erwähnt, wenn er damit nicht einverstanden gewesen sein soll. Mehr zu diesem Problem in Kap. IV, S. 162ff.

und τροπικῶς-Auslegungen der Metempsychose nach der Definition von Nemesios von Emesa³⁰. In diesem Kontext glaubt Dörrie, erst in Porphyrios den Erfinder jener zweiten Interpretation der Metempsychose identifizieren zu können, welche die Wanderung z. B. in einen Esel nicht als die Wanderung in den entsprechenden Tierkörper verstanden habe, sondern lediglich in einen „eselartigen“, d. h. maßlosen Menschen. Aufgrund des Umfangs des behandelten Materials über Porphyrios stellt Dörries Untersuchung schließlich das erste Beispiel dafür dar, die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren als entscheidende Frage des kaiserzeitlichen Platonismus zu verstehen wie auch die Bedeutung von Porphyrios' Stellungnahme in dieser Diskussion präzise einzuschätzen.

Mit seinem Aufsatz hat Dörrie das moderne Verständnis der Debatte im Platonismus zweifellos stark geprägt; entsprechend wurde seine Beschreibung von Porphyrios als Vertreter der „allegorischen“ Denkrichtung allgemein akzeptiert, sodass seine Figur auch als Modell für Chalcidius' Interpretation der Doktrin herangezogen wird³¹. Wenn Dörrie glaubt, Porphyrios lediglich anhand von Informationen aus den Berichten von Augustin oder Aineias von Gaza³² als Vertreter der „allegorischen“ Position definieren zu können, sind seine Ergebnisse nicht einwandfrei. Zwar diskutiert er im Vergleich zu Stettner die Widersprüche der indirekten Tradition über Porphyrios' Metempsychose deutlich aufschlussreicher und ist daher in der Lage, auch für Berichte, die seiner Rekonstruktion widersprechen – wie Nemesios von Emesa, der Porphyrios zu einem Vertreter der „buchstäblichen“ Position macht –, eine mögliche Erklärung vorzuschlagen (z. B. mit der These, Nemesios habe nicht gewusst, dass bei der Entstehung der „allegorischen“ Interpretation „der eigentliche Anstoß von Porphyrios ausging“³³). Aber auch Dörrie verzichtet grundsätzlich darauf, eine direkte Bestätigung seiner Rekonstruktion der Metempsychose in Porphyrios' Schriften selbst zu suchen, und aus diesem Grund bleibt seine Untersuchung mangelhaft. So evaluiert Dörrie etwa das Zeugnis von Aineias als besonders glaubwürdig, der in *Theophrastus* berichtet, erst Porphyrios sei auf die Widerlegung der Wanderung in Tiere ge-

³⁰ Siehe dazu auch den Bericht von Nemesios von Emesa, *Nat. Hom.*, II, 34, 28-35, 11/Fr. 447, Smith.

³¹ Zu den Quellen, welche Chalcidius zu dieser Exegese der platonischen Wanderung zwischen Menschen und Tieren anregen, wird von der Forschung interessanterweise häufig auch Porphyrios erwähnt. Zu seiner möglichen Funktion als Modell für Chalcidius' Metempsychose siehe z. B. Waszink (1974), der dafür plädiert, Chalcidius müsse in dem Abschnitt 198 dessen Interpretation der Lehre übernommen haben, da Porphyrios „dans l'Antiquité est usuellement nommé comme le premier platonicien qui ait nié que Platon ait supposé qu'une ame humaine puisse entrer dans le corps d'un animal“ (S. 318). Eine ähnliche Auffassung über die Beziehung zwischen Porphyrios und Chalcidius bezüglich der Metempsychose vertritt auch Gersh (1986), II, S. 488-492.

³² Dörrie zufolge ist das einzige direkte Zeugnis, aus welchem Porphyrios' Ansichten über die Doktrin für diese Autoren unmittelbar ersichtlich werden konnten, die Textstelle in Fr. 383, Smith, wo eine Interpretation der Verse *Od.*, X, 239-240 gegeben wird. Nicht klar ist aber, ob der Autor dieses Fragmentes mit Porphyrios zu identifizieren ist. Über die Autorschaft des Fragmentes diskutiere ich ebenfalls in Kap. II, S. 98ff.

³³ Dörrie (1957), S. 427. In diesem Sinn ist Dörrie der Meinung, Nemesios habe seine Informationen aus anderen Quellen (vermutlich Iamblichos) abgeleitet, womit durchaus möglich sei, „daß Nemesios des Porphyrios Namen unterdrückt hat [...]“ (S. 431).

kommen, da diese im Unterschied zu den Menschen nur eine irrationale Seele hätten. Wie aber eine solche Behauptung mit den direkten Aussagen aus der Schrift *De Abstinentia* zu vereinbaren ist, wo Porphyrios von einer Rationalität in animalischen Lebewesen spricht, bleibt bei Dörrie unbeantwortet.

Dörries unerschütterliches Vertrauen in die antiken Berichte über Porphyrios' Metempsychose wird daher von A. Smith in seinem Aufsatz *Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals?* (1984) stark kritisiert. Im Gegensatz zu Dörrie zeigt Smith eine gewisse Vorsicht bei der Erwägung des Materials antiker Autoren und betont die Schwierigkeiten, auf seiner Basis zu einem kongruenten Bild über Porphyrios' Metempsychose zwischen Menschen und Tieren zu kommen. Aufgrund der Widersprüchlichkeiten der antiken Referate gelangt er vielmehr zu der Vermutung, dass die Auffassungen von Porphyrios und Iamblichos bereits in der Antike „[...] were probably less clearcut than has hitherto been supposed“³⁴, und optiert daher für eine vorsichtigere Bewertung der Testimonien, welche Porphyrios in die traditionellen Interpretationsrichtungen der Debatte einordnen wollen. Neben der Rekonstruktion von Porphyrios' Meinung wird von Smith auch Dörries grundsätzliche Beschreibung der Debatte im Platonismus kritisiert, vor allem die Einschränkung auf die zwei entgegengesetzten Positionen einer „buchstäblichen“ und einer „allegorischen“ Deutung. Neben diesen identifiziert er nämlich eine weitere Denkrichtung, die sog. „compromise solution“³⁵ von Proklos, welche für die wandernde Seele eines Menschen einen „externen Kontakt“ mit dem Leben eines Tieres voraussetzt, ohne von einem vollständigen Abstieg in den Tierkörper zu sprechen³⁶. Behutsam schlägt Smith vor, diese Interpretation könne möglicherweise auch von Porphyrios und Iamblichos vertreten worden sein, wenn sie auch „[...] probably less precise and unambiguous“³⁷ und daher mit den Inkongruenzen der antiken Berichte verschwommen seien. Die Möglichkeit, dass Porphyrios genau diese Lösung angenommen habe, welche dann vermutlich in der Antike missverstanden worden sei, wird später auch von Sorabji (1993)³⁸ ernsthaft in Betracht gezogen. Inwiefern jedoch Proklos' „Kompromisslösung“ möglicherweise Unterstützung durch Porphyrios' Theorie der Seele erfahren kann, findet weder bei Smith noch bei Sorabji Beachtung.

Der Versuch, für Porphyrios eine feste Einordnung in eine der bekannten Interpretationsrichtungen zu finden, ist allerdings nicht der einzige Weg, den die Forschung

³⁴ Smith (1984), S. 284. Zur Unterstützung seiner Vermutung hebt Smith vor allem das Beispiel von Proklos hervor, der in seinen Zusammenfassungen der Diskussionen zwischen den Platonikern weder Porphyrios' noch Iamblichos' Auffassung erwähnt. Laut Smith „Proclus may have omitted the mention of their names because he realised that their views could not so easily be categorized“ (S. 284).

³⁵ Smith (1984), S. 276.

³⁶ Zu Proklos' sog. „Kompromisslösung“ siehe auch Kap. II, S. 84ff.

³⁷ Smith (1984), S. 281.

³⁸ Siehe Sorabji (1993), S. 190ff.

beschritten hat, um das Rätsel seiner Lehre der Metempsychose zu klären. In der Überzeugung, Porphyrios habe seine Meinung über die Doktrin im Laufe der Zeit geändert, verbindet z. B. Dierauer (1973) die verschiedenen Inkongruenzen in den antiken Berichten und die auseinandergehenden Aussagen von Porphyrios mit verschiedenen Phasen seines Denkens. Während es nämlich kaum bestreitbar sei, dass „Porphyrios anfänglich [...] die Vorstellung von der Seelenwanderung zwischen Mensch und Tier bejaht hat“³⁹, glaubt Dierauer zugleich, gewisse Indizien dafür ausmachen zu können, dass Porphyrios die Wanderung in Tiere später abgelehnt habe⁴⁰. In dieser Hinsicht würden alle Testimonien in ihren Widersprüchlichkeiten eine korrekte Beschreibung von Porphyrios' Meinung bieten, allerdings in Bezug auf verschiedene Phasen seines Denkens. Im Gegensatz zu Dörrie und Smith versucht Dierauer auch, bei Porphyrios selbst eine argumentative Stütze seiner These zu finden, d. h. er bewegt sich viel tiefer in dessen eigene Aussagen über die Seelenwanderung hinein. So repräsentiert z. B. die Schrift *De Abstinentia* aufgrund der dort formulierten These über die Rationalität der Tiere für Dierauer die Bestätigung für Porphyrios' frühere Annahme einer Metempsychose in Tiere⁴¹. Allerdings wird der Vergleich mit der direkten Tradition nur zum Teil ausgeführt: Schriften wie *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* und *Ad Gaurum*, in welchen sich Porphyrios mehr oder weniger direkt auch zur Eschatologie geäußert haben soll, werden von Dierauer nicht berücksichtigt.

Auch aus diesem Grund stellt die Arbeit *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (1983) von W. Deuse dort, wo er sich mit der Problematik der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren auseinandersetzt, einen entscheidenden Wendepunkt dar. Die Bedeutung des Kapitels über Porphyrios besteht vor allem in der zu diesem Zweck erstmaligen Verwendung der fragmentarischen Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*, und zwar jener Fragmente, in welchen Porphyrios laut Deuse vermutlich seine Interpretation der Lehre der Wanderung in Platons *Politeia* entworfen hat. Deuse geht davon aus, dass der Kernpunkt der Metempsychose-Problematik bei Porphyrios in der dortigen Interpretation des platonischen Mythos von Er zu finden sei, laut welcher die Seele nicht, wie im Mythos ursprünglich erzählt wird, eine, sondern zwei Wahlen über das Leben auf der Erde – die erste betrifft die zukünftige biologische Form, die zweite den zukünftigen Charakter – in der Unterwelt treffen muss. In dieser „doppelten Wahl“ der Seele im Jenseits trete ein Harmonisierungsversuch zwischen der

³⁹ Dierauer (1973), S. 82.

⁴⁰ Auch Dörrie/Baltes (2002) scheinen eine ähnliche Meinung zu vertreten, wenn sie die verschiedenen Auskünfte der indirekten Tradition als Zeichen einer „Entwicklung der Seelenwanderungslehren des Porphyrios“ (S. 376) verstehen möchten. Zur Beschreibung der verschiedenen Etappen in dieser Entwicklung siehe Dörrie/Baltes (2002), S. 376ff.

⁴¹ Neben diesen zwei Momenten, in welchen zwei unterschiedliche Ansichten über die Metempsychose vertreten werden, spricht Dierauer auch von einer „mittleren Periode“ bei Porphyrios, in welcher der Philosoph „zwar nicht mehr an die Tierversunft, wohl aber an ein Eingehen der Menschenseele in Tierkörper glaubte“ (S. 82).

„buchstäblichen“ und der „allegorischen“ Interpretationsrichtung in Kraft: Mit der ersten Wahl habe Porphyrios ein tatsächliches Übergehen der Seele zwischen Menschen und Tieren im Sinn gehabt; mit der zweiten Wahl des menschlichen Charakters sei dagegen die „allegorische“ Deutung der Metempsychose gemeint. Aufgrund der Komplexität der Exegese hätten die antiken Autoren die wahre Ansicht von Porphyrios nicht vollkommen verstanden und sie daher nur mangelhaft und kontradiktorisch mit dieser oder jener Denkrichtung in Verbindung gebracht.

An Deuses Rekonstruktion von Porphyrios' Metempsychose durch die Fragmente von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* schließen sich heute die meisten Kommentatoren, die sich mit dem Thema „Metempsychose“ beschäftigen, an, wie z. B. Smith (1987)⁴² in einer späteren Behandlung der Diskussion oder neuerlich Castelletti (2006)⁴³. Aber auch Deuse gelingt es trotz der Heranziehung der Fragmente aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* letztlich nicht, das Rätsel der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren bei Porphyrios unwiderruflich zu entschlüsseln. Auch bei ihm gründet sich die Auseinandersetzung mit dem direkten Material allzu stark auf die indirekte Tradition, sodass einer Deutung der Fragmente im Hinblick auf eine mögliche Erklärung ihrer Widersprüchlichkeit sogar entgegengearbeitet wird. Aus diesem Grund lassen sich auch gewisse Ungereimtheiten in seiner eigenen Beschreibung des Wanderungsprozesses nicht vermeiden – nicht klar ist bei Deuse u. a., wie für Porphyrios die verschiedenen Seelen zu ihrer ersten Wahl über das künftige Leben als Mensch bzw. als Tier zurückkehren können. Überzeugt davon, dass „nur die Fragmente [...] ein authentisches Bild der Seelenwanderungslehre des Porphyrios“⁴⁴ geben können, beschränkt Deuse zudem die Behandlung der direkten Tradition auf diese Deutung des Er-Mythos und lässt somit die Frage offen, ob es in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* möglicherweise lediglich um eine Exegese der Erzählung Platons geht und gar nicht um die eigene Auffassung von Porphyrios.

Dies ist auch der Grund, weshalb J. Carlier in ihrem Aufsatz *L'Après-Mort Selon Porphyre* (1998) glaubt, den Beitrag der Schrift zur Rekonstruktion der porphyrischen Meinung nicht derart hochhalten zu müssen, wie Deuse dies tut. Auch Carlier betrachtet „le traité sur le Libre arbitre“ als einen unbestrittenen Beweis für Porphyrios' Annahme einer Wanderung in Tiere, und dennoch geht sie davon aus, Porphyrios sei letztendlich nicht bereit gewesen, diese Form der Metempsychose tatsächlich zu postulieren. In ihrer Rekonstruktion verbindet Carlier die Debatte über die Lehre mit der Diskussion über die „consubstantialité de toutes les âmes“⁴⁵ und betont

⁴² Smith (1987), S. 725-726.

⁴³ Vgl. Castellettis Abhandlung der Frage nach Porphyrios' Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in (2006), S. 305-310.

⁴⁴ Deuse (1983), S. 151.

⁴⁵ Carlier (1998), S. 149. Mit diesem Ausdruck verbindet Carlier die These, nach der jede Seele dieselbe Substanz besitzt, ganz gleich in welcher Lebensform sie sich gerade aufhält. Die Frage nach der Präsenz derselben Seele in

interessanterweise, dass für Porphyrios die Seele in den Körpern der Menschen und der Tiere unterschiedliche Beziehungen eingehen könne. Gleichzeitig bleibt sie aber der Auffassung, die „tradition indirecte“ habe seine Ansichten richtig wiedergegeben, wenn sie behauptet, Porphyrios habe die Wanderung in Tiere dennoch nicht akzeptiert. Laut Carlier soll nämlich die Unterbrechung der „communication avec l’Intellect“⁴⁶, welche die Seele nach dem Eingehen in ein Tier eventuell erfährt, für Porphyrios unvorstellbar sein. Kurz: Porphyrios habe lediglich die psychologischen Prämissen der Metempsychose akzeptiert, nicht deren eschatologische Folgen.

Ist es wirklich das, was Porphyrios über die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren geglaubt hat? Konnte er die Konsequenzen seiner Seelenlehre für sein eschatologisches Denken nicht wirklich in Kauf nehmen? Und ist die Lehre der Metempsychose in der Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* tatsächlich als ein bloßer Deutungsansatz zu dem platonischen Er-Mythos zu verstehen, der nichts weiter mit den eigenen Ansichten von Porphyrios zu tun hat? Auch solche Fragen haben von der Forschung bislang keine deutliche Antwort erhalten.

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Arbeit verfolgt daher das Ziel, diesen Mängeln in den gegenwärtigen Studien über Porphyrios zu begegnen und eine möglichst präzise Beschreibung seiner Ansichten über die Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren vorzulegen. Ihre Absicht besteht in einer Auseinandersetzung mit der Frage nach Porphyrios’ Metempsychose vor allem anhand der Evidenz von Porphyrios eigenen Aussagen und im Hinblick auf die Diskussion der Lehre in einigen seiner Schriften. Wie sich zeigte, hat die Vernachlässigung der direkten Tradition ganz allgemein zu einer Spaltung der Ergebnisse geführt, welche die Lösung dieses Problems womöglich komplizierter erscheinen lässt als es tatsächlich ist. In dieser Auswertung der direkten Tradition besteht die Neuheit dieser Arbeit; sie gründet in der Überzeugung, dass sich durchaus eindeutige Spuren der Auffassung Porphyrios’ in seinem Werk finden lassen, auch wenn die entsprechenden Schriften fragmentarisch sind oder das Thema nicht dezidiert diskutieren. Die Analyse des porphyrischen Materials kann uns in die Lage versetzen, zu einer eindeutigen Antwort auf die Frage nach seiner Lehre der Metempsychose zu gelangen, und diese lautet, dass Porphyrios an die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren geglaubt hat.

Ein solches Vorhaben verlangt allerdings nicht nur eine Heranziehung der Aussagen von Porphyrios über die Metempsychose in den Fragmenten aus *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν*, wo er sich mit

Tieren und Menschen ist zweifellos unmittelbar mit der Problematik der Metempsychose verbunden; dennoch scheint die von Carlier genannte „consubstantialité“ ohne eine präzise Definition der Seele in diesem Kontext bedeutungslos zu sein.

⁴⁶ Carlier (1998), S. 159.

dem platonischen *Post Mortem* beschäftigt, oder eine Untersuchung jener Passagen der Schrift *De Abstinentia*, in denen die Lehre im Kontext der vegetarischen Diät erwähnt wird. Neben der Identifizierung und korrekten Auslegung dieses Materials erfordert die Analyse der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren zudem eine Erweiterung des Horizonts auf zusätzliche Aspekte der Psychologie, welche gleichzeitig die argumentativen Voraussetzungen für die Annahme dieser Art der Wanderung festlegen. Aufgrund der häufigen Erwähnung dieses Diskussionspunktes in den antiken Berichten über Porphyrios hat die moderne Auslegung nicht selten auch das Thema der Gleichheit der menschlichen und der tierischen Seele sowie den Streit über die Präsenz des λόγος in den verschiedenen Lebewesen als wichtiges Kriterium für die Feststellung seiner Meinung herangezogen. Unter dieser Perspektive gibt das Rätsel von Porphyrios' Seelenwanderung zugleich Anlass zur Bestimmung verschiedener Elemente seiner Seelenlehre, welche den einfachen Rahmen der Eschatologie überschreiten, aber zugleich einen entscheidenden Einfluss auf die Diskussion zeigen. Zentral wird daher vor allem die Frage sein, inwiefern für Porphyrios die Fähigkeit zur Vernunft sowohl bei Menschen als auch bei Tieren die Behauptung nach sich ziehen kann, beide Lebewesen hätten die gleiche Seele. Auch diesbezüglich gilt es nachzuweisen, dass und wie Porphyrios auch im Hinblick auf solche Nebenfragen eine eindeutige Bereitschaft zeigt, die Wanderung der Seele in Tiere als eine feste Überzeugung seines Denkens etablieren zu wollen, und zwar auch außerhalb des Diskurses über das Jenseits.

Aber ganz gleich, ob es sich dabei um die Metempsychose oder um mit ihr verbundene Aspekte handelt, kann die Behandlung des direkten Materials zu keinem fruchtbaren Fazit führen, wenn nicht der Kontext berücksichtigt wird, in dessen Rahmen Porphyrios' Stellung unmittelbar zu identifizieren ist. Hier kann auf eine genaue Schilderung der Entwicklung der Lehre in der platonischen Schule nicht verzichtet werden. In Kap. I wird sich die Arbeit daher zunächst im Hinblick auf die verschiedenen Beschreibungen der Lehre in den platonischen Dialogen mit jenen Fragen beschäftigen, welche für ein spezifisches Verständnis der Doktrin bei Platon brisant sind. So wiederholt Platon in seinen Darstellungen der Unterwelt, dass die Seele nach dem Tod ihres alten Körpers zu wandern beginne – und zwar auch in Tiere. Die verschiedenen Auffassungen der Lehre in den platonischen Dialogen sowie die auffälligen Abweichungen zwischen den Mythen über die Unterwelt lassen jedoch die Ernsthaftigkeit der Lehre fragwürdig erscheinen. Ob Platon das System der Metempsychose ernsthaft in Erwägung gezogen hat und wenn ja, welche Funktion dieser Prozess in seinen Mythen der Unterwelt haben soll, wird in diesem ersten Kapitel untersucht.

In Kap. II wird der Überblick über die platonische Tradition erweitert, und zwar hinsichtlich der kaiserzeitlichen Debatte zwischen den mittel- und neuplatonischen Anhängern über die

korrekte Interpretation der platonischen Wanderung in Tiere. Ich werde mich dabei allerdings nicht nur auf die drei zentralen Positionen der Debatte und ihre jeweiligen Vertreter konzentrieren; die Diskussion über die Platoniker ist an dieser Stelle vor allem der Anlass zu einer Analyse der unterschiedlichen Berichte der Antike, welche die Positionen verschiedener Platoniker und vor allem jene des Porphyrios überliefern wollen. Im Hinblick auf die Beweise, welche im Verlauf der Analyse der Debatte gesammelt werden können, sollen jene Berichte, welche über die porphyrische Lehre auf eine kontradiktorische Weise sprechen, unter die Lupe genommen und auf ihre Glaubwürdigkeit hin überprüft werden. Sofern sich diese verschiedenen Quellen der Antike für eine Rekonstruktion der porphyrischen Meinung demnach als weniger nützlich erweisen, wird die Frage nach Porphyrios' Metempsychose nicht nur in ihrem ganzen Umfang erfasst – es wird auch eine alternative Methode der Beantwortung vorschlagen: Nicht anhand der Überlieferung durch andere Autoren, sondern allein in der Untersuchung der unmittelbaren Aussagen von Porphyrios selbst lässt sich ein beschreitbarer Weg zur Lösung des Rätsels der Wanderung zwischen Menschen und Tieren finden.

Nach der Beschreibung der Seelenwanderungslehre in den platonischen Dialogen und der Diskussion im kaiserzeitlichen Platonismus werde ich mich konsequent den Schriften von Porphyrios zuwenden. Die Auseinandersetzung mit dem direkten Material muss selbstverständlich mit *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* den Anfang machen, wo sich Porphyrios mit der problematischen Exegese des platonischen Er-Mythos befasst. In Kap. III werden daher die Fragmente eingehend analysiert und Porphyrios' System der „doppelten“ Wahl der Seele in der Unterwelt, welches die deutlichste Evidenz bezüglich seiner Annahme der Wanderung in Tiere repräsentiert, in seinen einzelnen Aspekten untersucht. Zu diesem Zweck wird zugleich eine Untersuchung jener im Hintergrund stehenden Fragen durchgeführt, welche in der fragmentarischen Schrift überhaupt erst den Anlass zu einer solchen originellen Exegese des platonischen Wanderungsprozesses geben, nämlich die angebliche Zwangsläufigkeit der Wahl der Seele bezüglich des irdischen Lebens sowie die Problematik der menschlichen Handlungsfreiheit. Anhand einer Konfrontation mit Plotins Lösung der eschatologischen Schwierigkeiten hinsichtlich der Freiheit der einverlebten Seele wird dann versucht, die Grundlinien der porphyrischen Interpretation des Mythos zu identifizieren und die daraus entstandene Auffassung der Lehre mit den traditionellen Positionen der Debatte zu vergleichen.

Obwohl die Fragmente aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* vermutlich das einzige überlieferte Zeugnis sind, in dem sich Porphyrios zur Lehre der Metempsychose äußert, gilt es, Spuren seiner diesbezüglichen Auffassung auch in Schriften zu suchen, welche sich nicht direkt mit der Thematik der Seelenwanderung beschäftigen. Natürlich wäre es falsch, in ihrem jeweiligen Zusammenhang

eine präzise Abhandlung der Metempsychose zu erwarten. Dennoch bleiben diese Schriften für die Rekonstruktion der Ansichten von Porphyrios nicht weniger zentral. Die Erwähnung der Doktrin in anderen, nicht-eschatologischen Zusammenhängen des porphyrischen Denkens, welche von der modernen Forschung bezüglich der Rekonstruktion seiner Metempsychose häufig übergangen wurden, wird die Untersuchung somit zugleich zu einer Auseinandersetzung mit neuen Themen der Philosophie führen. So werde ich mich in Kap. IV auf Porphyrios' Lehre der Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung in der Schrift *De Abstinentia* konzentrieren. In diesem Kontext spricht der Autor mehrmals über die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren, und doch ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, ob Porphyrios wirklich bereit ist, die Wanderung zwischen Menschen und Tieren auch im Kontext des Vegetarianismus zu akzeptieren. Dennoch sind gewisse Aussagen zugunsten der Lehre hier nicht zu übersehen, wie z. B. in der langen Abhandlung über die Rationalität der Tiere. Hier macht Porphyrios unmittelbar klar, dass Tiere und Menschen die gleiche Seele besitzen, ein Punkt, der von den Platonikern als Unterstützung der Seelenwanderung zwischen diesen Lebensformen verwendet wurde. Nach einer Untersuchung der Funktion der Doktrin als Argument im Zusammenhang des antiken Vegetarianismus werde ich daher versuchen, die Motivation für die knifflige Präsenz der Metempsychose in dieser Schrift aufzudecken und die mit ihr verbundenen Probleme für Porphyrios' vegetarische Diät zu erläutern.

Ein weiteres Zeugnis für Porphyrios' Annahme der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren kann zuletzt im Bereich der Embryologie gefunden werden. Abschließend werden daher weitere Bestätigungen für Porphyrios' Auffassung der Metempsychose auch in der Schrift *Ad Gaurum* über die Beseelung der Embryonen gesucht, wo Porphyrios die verschiedenen Arten der Aufnahme des Intelligiblen beschreibt und die Differenzen zwischen den Lebewesen auf die verschiedenen Körperformen zurückführt, ohne jedoch mit den Prämissen seiner Seelenwanderung in Widerspruch zu geraten. Anhand der embryologischen Theorie von *Ad Gaurum* wird die These, dass die Seele das nächste Leben auch im Körper eines Tieres wählen kann, daher zugleich zu einem nötigen Mittel der porphyrischen Eschatologie: Alle Seelen besitzen laut Porphyrios die gleiche rationale Natur, egal ob sie sich gerade im Körper eines Tieres oder eines Menschen befinden. Dass der Intellekt für die Seelen der Tiere unzugänglich bleibt, kann demnach nur auf ihre Entscheidung über das nächste Leben in der Unterwelt zurückgeführt werden – und zwar nur, wenn die seelische αἴρεσις auf ein nicht-menschliches Leben gefallen ist.

I) Die Theorie der Metempsychose bei Platon

Platon als Vorlage für die späteren Platoniker

In der Einführung wurde darauf hingewiesen, dass die Platoniker für die Lehre der Metempsychose interessante Modelle schon in der vorsokratischen Philosophie finden konnten¹. Auch wenn Platon daher nicht als der erste unter den Griechen gilt, der über die Doktrin, nach der eine unsterbliche Seele nach dem Tod des Körpers in einen neuen übergeht, gesprochen hat, ist doch die Erwähnung der Lehre in seinen Mythen von entscheidender Bedeutung für ihre Rezeption im kaiserzeitlichen Platonismus. Obwohl auch die vorplatonischen Zeugnisse das Interesse der späteren Platoniker geweckt haben müssen – Porphyrios berichtet beispielsweise in seiner *Vita Pythagorae* auch über Pythagoras' Theorie der Reinkarnation (*Vit. Pyth.* 19, 9ff.) –, bildet die platonische Auffassung der Metempsychose, wie sie in den verschiedenen Dialogen thematisch wird, offenbar den privilegierten Zugang zu ihrer späteren Annahme und damit zu der Entstehung der fraglichen Debatte. Die mythologischen Erzählungen, in denen Platon die Wanderung der Seele diskutiert, waren auf jeden Fall das primäre Vergleichsmodell für ihre spätere Rezeption im kaiserzeitlichen Platonismus. Im Streit zwischen den verschiedenen Ansichten über die Doktrin wurden seine Aussagen somit als der Prüfstein betrachtet, mit welchem sich jede spätere Auffassung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren auseinanderzusetzen hatte.

Was Platon über die Wanderung der Seele in seinen Schriften *Phaidon*, *Phaidros*, *Timaios* oder in der *Politeia* gesagt hat, ist somit von großem Interesse, will man die komplexe Debatte untersuchen, welche die späteren Platoniker bezüglich seiner Lehre der Metempsychose geführt haben. Dennoch kann man sich auf den ersten Blick zweifellos berechtigt die Frage stellen, inwiefern in diesen Beschreibungen der Lehre zugleich Raum für eine Diskussion über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren gesehen werden konnte. Denn im Gegensatz zu dem, was manche antiken Anhänger verfechten, scheint die Möglichkeit eines Übergangs der Seele von einem Menschen in ein Tier in den platonischen Mythen überhaupt keine Schwierigkeiten aufzuwerfen. Zum einen erwähnt Platon diese Option in fast jeder seiner Erzählungen als wichtigen Moment des jenseitigen Prozesses, zum anderen wird diese Möglichkeit nie polemisch präsentiert bzw. sarkastisch gefärbt, als würde Platon diesen Aspekt der Lehre beispielsweise für fragwürdig halten. Allerdings bedeutet diese angebliche Überzeugung, dass die Seele nach dem Tod wandert – und zwar auch von Menschen in Tiere – gleichzeitig nicht, dass Platon in diesen Dialogen immer eine kongruente Beschreibung der Lehre durchgeführt hätte. Vielmehr liefert er verschiedene Versionen einer Seelenwanderungslehre, anscheinend ohne sich darüber Gedanken

¹ Siehe dazu auch S. 10-12 in der Einführung und die entsprechenden Anmerkungen.

zu machen, ob eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Dialogen besteht oder alle Folgen der Doktrin für seine Theorie der Seele berücksichtigt werden. Diese Charakteristik von Platons Dialogen über die Lehre der Metempsychose lässt sich u. a. auch bei der Problematik des seelischen Übergangs zwischen Menschen und Tieren beobachten: Dass in seinen eschatologischen Abhandlungen häufig die Option einer Wanderung in Tiere erwähnt wird, ohne dass er sich verpflichtet fühlt, sich zu einer eventuellen Gleichheit aller Seelen in Menschen- oder Tierkörpern zu äußern, ist eines der möglichen Beispiele für die approximative Haltung, welche Platon nicht selten bei der Schilderung seiner eschatologischen Lehre zeigt².

Die widersprüchlichen Auffassungen der Metempsychose in den platonischen Dialogen und vor allem Platons Schweigen zu den wichtigen Fragen bezüglich der Doktrin sind für die spätere Debatte im Platonismus zweifellos entscheidend. Hier sind vermutlich auch die interpretativen „Lücken“ zu identifizieren, welche bei den Platonikern die Suggestion herbeigeführt haben müssen, dass Platon einerseits die Metempsychose akzeptiert habe, es jedoch andererseits nicht unbedingt buchstäblich zu verstehen war, wenn er sich über das Übergehen der Seele von einem Menschen in ein Tier äußerte. Auf diese Inkongruenzen sind jedoch nicht nur Platoniker wie Porphyrios bei ihrer Interpretation der Seelenwanderung in Tiere gestoßen; die generelle Ernsthaftigkeit der Lehre und ihre mögliche Funktion in Platons Unterwelt stellen auch ein wichtiges Diskussionsthema innerhalb der modernen Interpretation von Platons Eschatologie dar. Der allgemeine Mangel an Genauigkeit in seinen Beschreibungen der Lehre und die Widersprüchlichkeit zwischen den verschiedenen Dialogen werfen bezüglich der Glaubwürdigkeit der gesamten Lehre in seinen Mythen berechtigte Zweifel auf: Ist es für Platon überhaupt als ein ernsthaftes Anliegen zu betrachten, wenn er in seinen Dialogen über die Wanderung der Seele spricht? Wenn ja, warum erhält man dann „viele“ Seelenwanderungslehren aus seinen Mythen über die Unterwelt? Und wenn Platon an die Doktrin wirklich geglaubt hat, welche spezifische Rolle spielt die Metempsychose dann in seinen komplexen Darstellungen der Unterwelt? Ist die Reinkarnation der Seele eines Menschen z. B. in ein Tier als Strafe für ihre Übeltaten zu betrachten?

Wie sich im Laufe der Diskussion über Platons Metempsychose zeigen wird, hat die moderne Forschung auf diese Fragen verschiedene Antworten gegeben. Was in diesem Kapitel unternommen wird, ist zunächst eine allgemeine Schilderung von Platons Lehre der Metempsychose, d. h. ich möchte herausstellen, welche Inkongruenzen und Undeutlichkeiten sich in seinen Mythen der Unterwelt abzeichnen. Wie wir sehen werden, sind die verschiedenen Auffassungen, unter welchen Platon seine Lehre präsentiert, nicht auf seine Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit zurückzuführen, sondern hängen mit der „unsicheren“ Natur des Wissens über das *Post Mortem*

² Weitere Schwierigkeiten der platonischen Lehre der Metempsychose werden im Laufe des Kapitels benannt. Vgl. auch S. 31-35.

zusammen, welche keine Feststellung einer unerschütterlichen Wahrheit ermöglicht, sondern nur die Formulierung von „wahrscheinlichen“ Behauptungen. Ist Platons Annahme der Metempsychose trotz ihrer verschiedenen Auffassungen aus diesem Grund ernst zu nehmen, kann sich ihre Funktion allerdings nicht in einer bloßen postexistenziellen Bestrafung der schlechten Seelen erschöpfen, wie man die Wanderung der Seele in einen Löwen oder einen Wolf auf den ersten Blick interpretieren würde. Platons Theorie der Wanderung scheint vielmehr die vermutlichen Folgen für jede Seele aufzeigen zu wollen, die sich nicht mittels der Philosophie von ihrem Körper getrennt hat, sondern sich, ohne unbedingt ein böses Leben geführt zu haben, allzu sehr mit ihren leiblichen Impulsen beschäftigt hat.

1) Platons Lehre der Metempsychose als „wahrscheinliche Lehre“

1.1) Platons verschiedene Auffassungen von der Metempsychose

Dass Platon mit der Lehre der Metempsychose nicht bloß an eine Theorie über das Schicksal der Seele nach dem Tod gedacht hat, lässt sich bereits an der vielfältigen Anwendung der Lehre in seinen Dialogen erkennen. Tatsächlich erwägt Platon die Möglichkeit einer Wanderung für die Seele durchaus häufig, und zwar auch außerhalb des eschatologischen Zusammenhanges. Die Doktrin scheint nämlich mit anderen Streitpunkten des platonischen Denkens verknüpft zu sein, sodass man unerwartet auch in Kontexten auf die Lehre stößt, die sich nicht auf den ersten Blick als „eschatologisch“ konnotieren lassen: So etwa in den *Nomoi* (903d3ff.), in welchen der flüchtige und unklare Hinweis auf die Wanderung nicht im Rahmen seiner üblichen Darstellungen der Unterwelt auftaucht, sondern in Bezug auf ein anderes Thema des platonischen Denkens, und zwar die göttliche Ordnung des Kosmos. Dass die Seele durch die Metempsychose den Körper stetig wechselt (ἐπεὶ δὲ αἰεὶ ψυχὴ...μεταβάλλει παντοίας μεταβολάς), ist hier als Teils eines göttlichen Plans zu verstehen, an welchem jedes Lebewesen durch seine irdische Präsenz teilnimmt³. So sollte es auch nicht überraschen, wenn das Pindar-Zitat⁴, mit dem Platon die Doktrin der Metempsychose in *Menon* (81a5-d6) einleitet, nicht direkt auf den Diskurs über das menschliche *Post Mortem* bezogen wird. Vielmehr hat die Seelenwanderungslehre hier primär die Funktion einer argumentativen Unterstützung der im *Menon* eingeführten Theorie des Lernens als „Wiedererinnerung“ (ἀνάμνησις): Die These, dass jeder Mensch schon „mehrmals geboren“ wurde (πολλάκις γεγονυῖα; 81c5), verfolgt an dieser Stelle die Absicht, die platonische Epistemologie

³ Zur Untersuchung dieser und anderer Textstellen über die Metempsychose in den *Nomoi* siehe auch Alt (1983), S. 31-32.

⁴ Fr. 136, Bergk.

dahingehend zu stützen, dass der Besitz der Tugenden nur in der Wiedererkennung dessen liegen kann, was die Seele in ihren verschiedenen Erscheinungsformen bereits gesehen und erfahren hat.

Von den wenigen Zeilen aus *Menon* und aus den *Nomoi*, in denen Platon die Wanderung der Seele wie nebenbei erwähnt, ist aber kaum eine befriedigende Beschreibung seiner Auffassung über die Doktrin zu erwarten. Zu einer aufschlussreicheren Diskussion des Schicksals der Seele nach dem Tod, jetzt im Blick auf die seelische Unsterblichkeit, kommt Platon vielmehr in *Phaidon* (80d5-82c8), wo es darum geht, das privilegierte Schicksal des „Liebhabers der Wissenschaft“ (φιλομαθής; 82c1) gegenüber den anderen Menschen zu verdeutlichen. Die Aufmerksamkeit, die der Philosoph seiner Seele zukommen lässt, wird hier mit dem Erreichen der „Gattung der Götter“ belohnt (θεῶν γένος; 82b10); für die anderen Seelen jedoch, die dagegen den körperlichen Begierden nachgehen, setzt Platon eine Korrespondenz zwischen den verschiedenen Unmäßigkeiten und den verschiedenen Tierarten voraus, in die die schlechten Seelen nach dem Tode wieder eingehen werden: Die Seele, die in ihrem Leben maßlos war, sollte in den Körper eines Esels eingehen (81e5-82a1), die ungerechten und gewalttätigen Menschen verwandeln sich dagegen entweder in einen Wolf, einen Falken oder einen Geier (82a3-5). Diejenigen aber, die lediglich die Tugend des guten Bürgers praktiziert haben (οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες; 82a11-b1), werden letztlich dazu gezwungen, erneut in die „bürgerliche“ Gattung (πολιτικὸν καὶ ἡμερον γένος; 82b6) einzugehen, und zwar in die Gattung der Bienen, der Wespen, der Ameisen oder wieder in die Klasse der Menschen (82a11-b9).

Eine ähnliche Korrespondenz zwischen dem Charakter eines Menschen – dem sog. ἦθος seiner wandernden Seele – und dem „somatischen“ ἥθος – d. h. der biologischen Form des künftigen Körpers (*Phd.*, 81e3ff.) – taucht auch im *Timaios* auf, wo Platon sich mit der Thematik der Entstehung der verschiedenen Gattungen auf der Erde beschäftigt (*Tim.*, 42b2-d2; 90e1-92c3). Wie er in 42a3ff. berichtet, ist die erste irdische Geburt für alle Seelen die gleiche, und zwar in der menschlichen Form eines ἀνὴρ; ab der zweiten Generation jedoch wird sich die neue Einverleibung für die verschiedenen Seelen differenzieren: Während die guten zu ihren zugeteilten Sternen zurückkehren, werden diejenigen Seelen, welche die durch die Wahrnehmung hervorgerufenen Erregungen nicht beherrschen konnten, zunächst in das Geschlecht einer Frau eingehen; sollten diese ihren Frevel nicht unterlassen (μὴ παύομενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας; 42c1-2), erlangen sie die Natur desjenigen Tieres, welches ihrem Verhalten im früheren Leben am ehesten entspricht (42c1-d2). In der Tierwelt bleibt die Seele so lange gefangen, bis sie mithilfe der Vernunft wieder die Kontrolle übernimmt, und nur dann kann sie sich von ihrem Körper befreien und – vermutlich für immer – zu ihrem ursprünglichen Stern zurückkehren. Am Ende des Dialo-

ges (90e1-92c3) bindet Platon die verschiedenen Gattungen der Tiere noch spezifischer mit den verschiedenen Menschenklassen zusammen: So soll die Gattung der Vögel aus leichtsinnigen Menschen hervorgegangen sein, die sich mit den Himmelserscheinungen nur „einfältig“ befasst haben, d. h. nur durch den Beweis ihrer Augen (91d6-e1). Jene, die sich weder mit der Philosophie noch mit der Astronomie beschäftigt haben, sondern nur dem Seelenteil in der Brust (τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἔπεσθαι μέρεσιν; 91e5-6) gehorchten, müssen sich dagegen in die verschiedenen Formen der Landtiere verwandeln (91e2-92a2). Die Gattung der Wassertiere schließlich bildet sich aus den unvernünftigsten unter den Menschen, nämlich jenen, die wegen ihrer Frevelhaftigkeit die Götter beleidigt haben (92a2-c3).

Eine weitere Vertiefung der Seelenwanderungslehre wird im *Phaidros* durchgeführt (246a4-249b4), diesmal im Rahmen der Diskussion über den göttlichen Wahnsinn (παρὰ θεῶν τοιαύτη μανία δίδοται; 245c1). In der mythologischen Erzählung, die dieses Thema einleitet, vergleicht Sokrates die Seele mit einem Wagen mit geflügelten Rossen und einem Wagenleiter, der zusammen mit den Göttern die ewigen Formen im Hyperuranion anschaut (246a4-d2). Die Unfähigkeit der Seele, dem Zug der Götter in ihrem Umlauf zu folgen, verursacht ihren Absturz auf die Erde und das folgende Wandern in die Welt der Materie für einen Zeitraum von 10 000 Jahren. Erst wenn diese Zeit abgelaufen ist, kann die Seele zum Hyperuranion zurückkehren. Der Aufenthalt auf der Erde wird durch das „Gesetz von *Adrasteia*“ (θεσμός τε Ἀδραστείας; 248c2) reguliert: Die gefallen Seelen leben zunächst als Menschen und verwandeln sich dann für die restliche Zeit in neue Lebensformen weiter. Je eingehender die menschliche Seele während des Umlaufs im Hyperuranion die Ideen betrachtet hat, desto schöner wird ihre erste Geburt auf der Erde: Wer am meisten gesehen hat, wird im ersten Leben als Philosoph geboren. Unter dieser höchsten Stufe liegen die anderen menschlichen Schicksale, bis zum Leben des Sophisten und des Tyrannen (248c5ff.). Nach der Zeit der Belohnung im Himmel bzw. der Bestrafung in der Unterwelt wird die zweite Wiedergeburt dagegen von den Seelen selbst ausgewählt, und in diesem Fall besteht für die Seele auch die Möglichkeit, sich das Leben eines Tieres auszusuchen. Nur solche Seelen, die dreimal hintereinander das Leben eines Philosophen gewählt haben, werden von einer neuen körperlichen Wiedergeburt entbunden und können bereits nach 3 000 Jahren zu den Göttern zurückkehren, d. h. bevor die gewöhnliche Zeit ihres irdischen Aufenthaltes abgelaufen ist (249a1-5).

Die Lehre der Metempsychose findet sich schließlich auch in der *Politeia*, und zwar in der mythologischen Erzählung von Er über seinen dreitägigen Aufenthalt im Jenseits. Das Thema der Belohnung der Guten nach ihrem irdischen Leben stellt an dieser Stelle den Anlass zu einer komplexen Beschreibung der Unterwelt dar, in welcher die Seelen nach dem 1 000 Jahre langen

Aufenthalt im Himmel oder im Tartaros zu der neuen Geburt auf die Erde gesandt werden (614b2-621d3). Während seiner unterirdischen Reise beobachtet Er u. a., wie die Seelen nach der Rückkehr aus dem Himmel oder aus dem Tartaros vor der nächsten Reinkarnation die Art ihrer neuen körperlichen Erscheinung wählen müssen, in der sie nach dem Eintauchen in die Lethe erneut zum Leben erweckt werden (617c8-620b7): Wie Er berichtet, stehen die Seelen somit vor verschiedenen Lebensmodellen (τὰ τῶν βίων παραδείγματα; 618a1), welche ihnen der Prophet der Göttin Lachesis zur Verfügung stellt und welche die verschiedenen Schicksale von Menschen oder Tieren enthalten. Bevor ihr der entsprechende Schutzgeist (δαίμων), der für die Verwirklichung ihres irdischen Schicksals zuständig ist (δαίμονα ... φύλακα ... τοῦ βίου; 620d8-e1), zugeteilt wird, darf jede Seele unter den παραδείγματα der Reihe nach ein beliebiges auswählen. Mit dem Bild der mythologischen Helden, deren Seelen ihr neues Leben wählen, beendet Er seinen Bericht über die Reinkarnation. Wie dort erzählt wird (619e6ff.), entscheidet sich z. B. Orpheus für das Leben eines Schwans (620a3-6), während die Seele von Thersites in den Körper eines Affen eingeht (620c2-3), Odysseus dagegen, von seinem alten Leben ermüdet, wählt das Leben eines privaten Menschen (620c3-d2), usw.

Dies sind also die Passagen aus Platons Dialogen, welche sich mit der Seelenwanderung beschäftigen. Unabhängig von den philosophischen Perspektiven, unter welchen die Lehre der Metempsychose dort auftaucht (so z. B. die jenseitige Belohnung des Philosophen in *Phaidon* oder die Rückkehr der Seele zum Hyperuranion in *Phaidros*), lässt sich aus dieser kurzen Zusammenfassung leicht feststellen, dass die Möglichkeit eines Wanderns der Seele zweifellos eines der beliebtesten Motive der platonischen Eschatologie repräsentiert. Wie ihre Präsenz in den unterschiedlichen Dialogen unmittelbar zeigt, ergibt sich jedoch aus Platons verschiedenen Mythen über die Unterwelt ein verwirrendes und bisweilen sogar inkohärentes Gesamtbild von der Doktrin der Seelenwanderung⁵. Ist die Theorie einerseits so beliebt, dass sie für Platon auch außerhalb der rein eschatologischen Kontexte erwähnenswert bleibt, wie die Beispiele von *Menon* und *Nomoi* zeigen, bleibt es doch beispielsweise rätselhaft, weshalb eine entsprechende Abhandlung über die Wanderung im Schlussmythos von *Gorgias* über die Unterwelt (523a1ff.) fehlt, also in einem Zusammenhang, in dem man zumindest einen Hinweis auf die Doktrin erwarten würde⁶. Nicht selten ist Platons Schilderung des Wanderungsprozesses zudem in verschiedener

⁵ Zu einer allgemeinen Einführung zur Seelenwanderung bei Platon (mit Bibliographie) und einer Zusammenfassung derartiger Inkongruenzen vgl. Müller (2009), S. 324-328. Die Inkohärenz des Gesamtbildes der platonischen Seelenwanderungslehre wird auch in Dörrie/Baltes (2002) betont, wenn auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, „alle Aussagen Platons zur Seelenwanderung auf einen Nenner zu bringen [...]“ (Bd. 178, S. 345). Zu dem dortigen Versuch, „die Äußerungen Platons in Ordnung zu bringen“, siehe auch S. 344-347.

⁶ Dem Schlussmythos des *Gorgias* nach wird die Seele nach dem Urteil des Jenseitsgerichtes zum Himmel oder in den Tartaros geschickt, und in dieser außerirdischen Dimension wird sie für immer bleiben. Manche Interpreten

Hinsicht unbefriedigend. So verlangt die Erwähnung der Lehre nicht selten präzisere Auskünfte über ihre Vertrauenswürdigkeit – Platon bleibt diesbezüglich häufig vage, wie etwa in *Menon*⁷, wo auf eine eingehendere Untersuchung des λόγος der Seelenwanderung und ihren Ursprung völlig verzichtet wird. Platons Nachlässigkeit bezüglich erwünschter Erklärungen über seine Doktrin lässt sich auch in dem Fehlen eines erkennbaren Kriteriums ausmachen, welches den Prozess des Wechselns der Existenz regelt: Die Betonung einer Ähnlichkeit zwischen dem ἦθος der Seele und der Form ihrer nächsten Wiedergeburt spricht in *Phaidon* und *Timaios* für eine enge Korrespondenz zwischen der gegenwärtigen Typologie des Menschen und der künftigen Art der Beseelung, sodass die Form der Wanderung das direkte Ergebnis der früheren Lebensführung zu sein scheint. Im *Phaidros* und in der *Politeia* scheint dagegen das Prinzip der Charakterähnlichkeit auf den ersten Blick nicht in Kraft zu treten, wenn es der Seele dort ermöglicht wird, im Jenseits unter vielen Lebensmodellen ihre nächste irdische Existenz selbst auszuwählen (αἶρεσιν τοῦ δευτέρου βίου; *Phdr.*, 249b2-3)⁸.

Nimmt man manche Einzelheiten der platonischen Lehre unter die Lupe, erweisen sich die verschiedenen Beschreibungen des Wanderungsverfahrens in Platons Dialogen als noch undeutlicher oder sogar kontradiktorischer. Wie schon erwähnt, scheint Platon von der Möglichkeit des Übergangs einer Seele z. B. aus einem Menschen- in einen Tierkörper überzeugt gewesen zu sein, denn in jedem Hinweis auf die Metempsychose wird ein solcher Übergang ausdrücklich erwähnt. Wie aber dieser Prozess, der für die Seele das Wechseln der Lebensform bedeutet, in der Praxis erfolgen soll, bleibt in vielerlei Hinsicht unklar: Nimmt man an, dass für Platon die Seelen der Menschen und Tieren gleich sind⁹, erhebt sich etwa die Frage, was mit den rationalen Fähigkeiten geschehen soll, welche die Menschen charakterisieren, ob sie z. B. in einem nicht-menschlichen Körper inaktiv sind oder sich für Platon möglicherweise auch in den Tieren zeigen. Mit dieser Problematik hängt auch die Frage zusammen, ob nur die Fähigkeit zur Vernunft an der Wanderung beteiligt ist, wie es sich aus *Timaios*' Lehre von der Unsterblichkeit einzig des λογιστικόν im Gegensatz zu den anderen Seelenteilen deduzieren lässt (*Tim.*, 90b1ff.), oder ob

glauben dennoch, in dieser Fassung der Unterwelt „Spuren und Andeutungen“ (Stettner, 1934, S. 31) der Seelenwanderungslehre zu erkennen. Siehe dazu auch Stettner (1934), S. 31-32.

⁷ Die dortige Definition der Lehre als „Rede der Männer und Frauen, die über göttliche Dinge erfahren sind“ (λόγος ... ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα; 81a1-5) und die folgenden Verse von Pindar scheinen Sokrates zu genügen, um die Zuverlässigkeit der Doktrin als „wahre Lehre“ (ἀληθῆ; 81a6) zu bestätigen.

⁸ Auf die Verantwortung jeder Seele bei der unterirdischen Wahl der nächsten Lebensform weisen auch die Worte des Propheten im Er-Mythos (*Resp.*, 617e4-5) hin: αἰτία ἐλουμένου· θεός ἀναιτίος. Für einen Vergleich zwischen dem System der Wanderung in *Phaidros* und den Auffassungen in *Phaidon* und *Timaios* vgl. auch Böhme (1989), S. 46-47.

⁹ Die Idee z. B. in *Timaios*, dass die Tiere durch die Metempsychose entstanden seien, könnte im Sinne der Gleichheit der jeweiligen Seelen gedeutet werden. Andererseits macht Platon in seinen Dialogen nicht deutlich, wie dann dem Menschen eigentümliche Seelenkräfte wie das λογιστικόν auch in Tieren präsent bzw. tätig sein können. Eine Diskussion zu diesem Thema findet sich u. a. bei Dierauer (1977), S. 77-79; Sorabji (1993), S. 9-12, und Drozdek (2011), S. 222-228.

auch die gesamte Unvernunft in die Reinkarnation involviert ist, wie es das Bild des aus dem Hyperuranion fallenden Seelenwagens in *Phaidros* naheulegen scheint¹⁰. Nicht klar ist außerdem Platons Antwort auf die Frage, wie lange der Aufenthalt der Seele im Jenseits dauern soll, bevor sie wieder einverleibt werden darf¹¹, und ähnlich zweideutig ist auch seine Meinung bezüglich einer möglichen Befreiung des Philosophen aus dem Kreis der Wiedergeburt: In *Phaidon* und *Timaios* erwähnt Platon für diesen Seelentypus mehrmals die Möglichkeit, nach dem Tod ewig mit den Göttern zusammenzuleben bzw. zu dem ursprünglichen Stern zurückzukehren; laut *Phaidros* vermag der gute Philosoph schneller als die anderen Individuen ins Hyperuranion zurückzukehren, aber nur unter der Bedingung, dass seine Seele ein solches philosophisches Leben dreimal hintereinander gewählt hat¹². Im Bericht von Er aus der *Politeia* scheint die jenseitige Zukunft für den Philosophen dagegen weniger optimistisch zu sein, da Platon an dieser Stelle die Meinung zu vertreten scheint, dass jede Seele zur Wahl eines neuen irdischen Lebens gezwungen wird, auch wenn sie zeitlebens auf die richtige Weise philosophiert hat.

Auch wenn die Metempsychose von Platon also häufig erwähnt wird, stimmen doch die grundsätzlichen Prinzipien und Gesetze, welche die These von der Wiedergeburt der Seele plausibel machen könnten, von Schrift zu Schrift häufig nicht miteinander überein, sodass man bei Platon auch von unterschiedlichen „Bildern“ der Unterwelt in seinen verschiedenen Dialogen sprechen kann. Auf eine ähnliche Weise bleiben etliche Details, welche für eine ausführliche Schilderung der Lehre nötig wären, in seinen Mythen dunkel. Wie lassen sich diese stetigen Inkongruenzen und Undeutlichkeiten in Platons Metempsychose verstehen? Das bisweilen so verwirrende Gesamtbild seiner Lehre findet bei den gegenwärtigen Interpreten unterschiedliche Begründungen. Anhand der zeitlichen Reihenfolge der platonischen Schriften haben z. B. Stettner (1934) oder Long (1948) versucht, in den kontradiktorischen Auffassungen Linien einer Entwicklung der platonischen Meinung bezüglich der Metempsychose herauszuschälen¹³. Für ande-

¹⁰ Wenn die geflügelten Rosse (*Phdr.*, 246b1ff.), die mit dem Wagenlenker aus dem Himmel abstürzen, die niedrigeren Seelenteile darstellen (vgl. zu dieser Stelle auch den Kommentar von Hackforth, 1952), sollten diese nach der Konzeption in *Phaidros* am Reinkarnationsprozess beteiligt sein und verschiedene Wiedergeburten erleben. Von einer Funktion der irrationalen Seelenteile wird hier (wie auch in den anderen Konzeptionen der Lehre) nicht deutlich gesprochen. Zur Problematik der Seelenteile und ihrer Unsterblichkeit bei Platon vgl. auch Guthrie (1955) und Robinson (1995), S. 122-123.

¹¹ Während der Aufenthalt im Tartaros bzw. im Himmel bisweilen aus einer Periode von 1 000 Jahre besteht (*Phaidros*, *Politeia*), schwanken die entsprechenden Zeitangaben in anderen Dialogen, wie z. B. in *Phaidon*: Im Tartaros – so berichtet Sokrates hier – bleiben die verdorbenen, aber noch heilbaren Seelen so lange, wie ihnen ihre Übeltaten nicht vergeben werden (114a6-b6). Zu den Undeutlichkeiten der Zeitangaben in *Phaidros* siehe auch Bluck (1958²).

¹² Es lässt sich an dieser Stelle jedoch fragen, ob nach dem Mythos im *Phaidros* die Philosophen ewig im Hyperuranion bleiben werden oder ob auch für diese Seelen weiterhin die Gefahr besteht, erneut in die Welt der Materie zu fallen. Zum Abstieg der Seelenwagen aus dem Hyperuranion vgl. auch die Arbeiten von Bluck (1958¹) und (korrespondierend) McGibbon (1964).

¹³ Die Abwesenheit der Metempsychose in *Gorgias* gilt für Long (1948) als Beweis für seine Datierung vor dem *Menon*; vgl. dazu Long (1948), S. 63-86.

re Interpreten wiederum lassen sich die Differenzen vielmehr mit einem Verweis auf die unterschiedlichen Kontexte der platonischen Dialoge erklären oder, wie Annas (1982) sagt, als *lections of differences in what the dialogues have argued*¹⁴, und zwar in der Überzeugung, dass die Seelenwanderung primär im Sinne einer eschatologischen „Widerspiegelung“ jener philosophischen Mitteilung zu verstehen sei, welche der jeweilige Dialog letztlich im Blick hat. Manchmal haben die Kontradiktionen und Verschwommenheiten zwischen den verschiedenen Auffassungen der Lehre aber auch dazu geführt, die Ernsthaftigkeit der Doktrin als eschatologische Theorie grundsätzlich infrage zu stellen. Aufgrund der vielen ungelösten Schwierigkeiten bezüglich des Wanderungsprozesses in den platonischen Mythen glaubt Dierauer (1977) z. B., die philosophische Relevanz der Lehre auf eine „in erster Linie ethische Bedeutung“¹⁵ reduzieren zu können. Mit der Begründung, dass Platon „ja überzeugt war, daß der Mensch über das Schicksal der Seele nichts Sicheres wissen“¹⁶ könne, soll Platons Metempsychose daher keine richtige Lehre sein, sondern nur eine seiner „bildlichen Veranschaulichungen der Menschenseele“¹⁷. Mit der Vermutung der Seelenwanderung habe Platon letztlich nicht über das Schicksal der Seelen im Jenseits sprechen, sondern primär darstellen wollen, „welche Zukunft der Menschenseele je nach ihrem Verhalten unmittelbar bevorstehen könnte“¹⁸, ohne sich verpflichtet zu fühlen, eine einheitliche und in jeder Hinsicht konsistente Erläuterung der Lehre zu geben. Die Wanderung der menschlichen Seele z. B. in hässliche Lebensformen sei somit bei Platon eigentlich als ein allegorisches Instrument zur moralischen Warnung der Menschen zu verstehen, wenn sie sich auf eine schlechte Weise benehmen, oder mit den Worten Dierauers: Sie soll „dem Menschen [drastisch] vor Augen [...] führen, wohin sein Leben führen kann, wenn er seine eigentliche Bestimmung nicht erfüllt“¹⁹.

Der Vergleich zwischen den verschiedenen und nicht kompatiblen Versionen der Lehre spricht sicherlich für die Betrachtung der platonischen Doktrin unter einer undogmatischen Pers-

¹⁴ Annas (1982), S. 122. Die Bestimmung dieser „differences“ scheint die Absicht von Annas’ Vergleich zwischen den Jenseitsdarstellungen in *Gorgias*, *Phaidon* und in der *Politeia* zu sein. Siehe dazu auch S. 119-122.

¹⁵ Dierauer (1977), S. 80. In seiner Analyse der platonischen Metempsychose (S. 71-80) möchte Dierauer in erster Linie Informationen über die platonische Tierpsychologie gewinnen. Ganz allgemein aber vertritt er die Auffassung, Platon wolle mit der Erwähnung von Tieren „in Mythen, Bildern und Gleichnissen [...] die Situation des Menschen [...]“ (S. 89) und ihre ethischen Folgen beschreiben. Darunter fällt natürlich auch die Lehre von der Metempsychose. Eine ähnliche Meinung scheint auch Taylor (1928, S. 635ff.) zu vertreten, der in seinem Kommentar zum *Ti-maios* die Plausibilität des seelischen Eingehens in Tiere bezweifelt und die spielerische und ironische Dimension der Theorie unterstreicht. Zur Lösung des Problems der Wanderung zwischen Menschen und Tieren „mit dem Verweis auf den mythischen Darstellungsrahmen“ (S. 326) vgl. auch Müller (2009). Gegen diese Position spricht sich z. B. Böhme (1989), S. 42 aus.

¹⁶ Dierauer (1977), S. 80.

¹⁷ Dierauer (1977), S. 69.

¹⁸ Dierauer (1977), S. 80.

¹⁹ Dierauer (1977), S. 89. Wenngleich vorsichtiger, scheint auch Annas (1981) bezüglich der Lehre von der Metempsychose im Mythos von Er zu einer allegorisierenden Interpretation zu neigen: Mit dem Mythos „Plato is not seriously suggesting that we have lived other lives [...] but only that our decisions [...] reflect also our awareness of the kind of life we are choosing to live and its results“ (S. 351-352).

pektive, d. h. Platon muss keine unerschütterliche Meinung über das Schicksal der Seele in der Unterwelt vertreten haben. Die Annahme aber, dass die Lehre der Metempsychose für Platon kein Dogma seiner Eschatologie repräsentiert, sollte uns andererseits nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, dass die Lehre gar nicht glaubwürdig sein muss, sondern lediglich eine symbolische Aufforderung zu einer guten Lebensweise darstellt. Die Doktrin enthält nämlich zugleich eine Art von philosophischem Wissen über das Jenseits, das nicht auf eine generelle Sorge um das unmittelbare Verhalten des Individuums zurückgeführt werden kann – ja das Vorhandensein verschiedener „Lehren“ der Metempsychose weist eigentlich auf eine Art des Wissens hin, welches für Platon überhaupt nicht vollkommen sicher und stabil ist. Dennoch stellt die Seelenwanderungslehre die bevorzugte Lösung der eschatologischen Frage dar, was der Seele widerfährt, wenn sie im Tod vom Körper getrennt wird.

1.2) Der $\mu\theta\omicron\varsigma$ der Metempsychose als Argumentationsmittel

Um seine Ansichten über die Reinkarnation vorzustellen, entscheidet sich Platon oft für die Form der mythologischen Erzählung, mit anderen Worten für die narrative Gattung des „ $\mu\theta\omicron\varsigma$ “, wenn er über das Schicksal der Seele nach dem Tod sprechen will (*Resp.*, 621b8; *Phdr.*, 253c7; *Phd.*, 110b1; 114d7). Die Strategie, Mythen in einen sonst dialektischen Austausch zwischen den verschiedenen Gesprächspartnern einzuführen, lässt sich in den unterschiedlichsten Kontexten immer wieder neu erkennen: Mit einem Exkurs über die Unterwelt wird die Diskussion plötzlich unterbrochen, und nun wird dem eschatologischen Zusammenhang die Aufgabe übertragen, weitere Implikationen einzuführen oder mögliche Zweifel, die sich bei der früheren Beweisführung in Bezug auf das Schicksal der Menschheit nach dem Tod ergaben, auszuräumen. Die mythologische Erzählung scheint freilich auf den ersten Blick nicht der angemessene Rahmen für die Einführung weiterer Thesen oder einer neuen philosophischen Argumentation zu sein: Der $\mu\theta\omicron\varsigma$ öffnet vielmehr ein Feld für symbolische Bilder und ethische Belehrungen, das nicht selten eine Interpretation in einem übertragenen Sinn sogar vorzuziehen scheint. In dieser Hinsicht verwundert es nicht, wenn Platon eben diese Art der philosophischen Abhandlung dort als den angemessenen Weg zu einer moralischen Ermunterung wählt, wo Sokrates seine Gesprächspartner zu einer gerechten Lebensführung auffordern will: So könnten beispielsweise die Schlussworte zu dem Jenseits-Mythos in *Phaidon* (114d8-115a2) als eine solche Mahnung interpretiert werden, in der auf die Notwendigkeit für jeden Menschen hingewiesen wird, die eigene Seele mit Tugenden zu „verschönern“ ($\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\sigma\alpha\varsigma$ τὴν ψυχὴν; 114e4). Die Aufforderung zu einer tugendhaften Lebensführung sollen auch die Schlussbemerkungen zum Er-Mythos darstellen: Derjenige, der seine Seele retten möchte ($\sigma\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\epsilon\nu$; 621b8-c2), so Sokrates am Ende seiner Erzählung, sollte sich

von Ers mythischer Reise in die Unterwelt und von seinem Bild der wandernden Seelen überzeugen lassen (621b8-c2²⁰):

Und dieser Mythos, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen und kann auch uns retten, wenn wir ihn glauben (πειθόμεθα); und wir werden dann über den Fluss der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seele nicht beflecken.

Wie Sokrates' Rede am Ende des Er-Mythos bezeugt, lässt sich eindeutig ein moralisierender Zweck in Platons Lehre der Metempsychose erkennen, und zwar in der Idee, dass der Mythos seine „Rettungsfunktion“ dann erfüllen kann, wenn man an ihn glaubt (πειθόμεθα). Es wäre aber ein Irrtum, das philosophische Gewicht der platonischen Lehre von der Metempsychose wegen ihres ethischen Charakters insgesamt auf eine bloße allegorische Aufforderung zur Mäßigkeit oder Gerechtigkeit zu reduzieren. Die aktive Präsenz der Metempsychose in den platonischen Dialogen – auch als Argument der philosophischen Debatte – weist nämlich auf eine andere Dimension der Doktrin hin, welche sich nicht einfach auf eine moralische Absicht zurückführen lässt. So wird z. B. in *Menon* die Lehre von der Metempsychose direkt mit der Auflösung von Menons Einwand verbunden, dass „der Mensch nichts suchen kann, und zwar weder was er weiß, noch was er nicht weiß“ ([...] ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; 80d5ff.), d. h., dass jede Form des Wissens letztlich unmöglich ist. Die Doktrin der Metempsychose – hier nicht mehr als μῦθος, sondern als λόγος bezeichnet²¹ –, welche Sokrates „von den weisen Männern und Frauen“ gehört hat (81a7-8²²), konstituiert hier die notwendige Prämisse für Sokrates' Antwort auf diese Aporie und den ersten Schritt zu der dortigen Formulierung der Theorie der Wiedererinnerung: Weil seine Seele schon mehrmals gestorben und wiedergeboren ist, besitzt der Mensch bereits jede Art von Wissen. Was üblicherweise durch die Worte „Lernen“ (μανθάνειν) oder „Suchen“ (ζητεῖν) bezeichnet wird, ist nichts Anderes als die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) seiner Seele an die früheren Erfahrungen auf der Erde wie im Hades. Auf diese

²⁰ *Resp.*, 621b8-c2: Καὶ οὕτως, ὦ Γλαῦκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθόμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. Übers. von Schleiermacher (1971), leicht modifiziert.

²¹ So wie μῦθος scheint auch die Bezeichnung λόγος bei Platon charakteristisch für die Lehre der Metempsychose zu sein. Als λόγος wird die Doktrin sowohl im letzten Abschnitt von *Timaios* (90e1-92c3) bezeichnet als auch in der Einführung zum Bild der Seelenwagen im *Phaidros* (244a2), diesmal zusammen mit den üblichen Merkmalen des μῦθος. Wie J. E. Smith (1985) zeigt, lässt sich in beiden Termini eine narrative Komponente erkennen; beide lassen bisweilen sogar einen synonymen Gebrauch zu.

²² *Men.*, 81a5-8: {ΣΩ.} Ἐγώ γε· ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα—{MEN.} Τίνα λόγον λεγόντων; {ΣΩ.} Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν.

Weise erhält die Metempsychose weniger die Funktion eines ethischen Korollariums als dass sie den thematischen Boden zur platonischen Theorie der ἀνάμνησις²³ legt.

Eine derartige Verwendung der Doktrin als argumentative Stütze in einer philosophischen Diskussion lässt sich ebenfalls in *Timaios* finden, und zwar dort, wo Platon mit ihrer Hilfe die Folgen seiner dortigen Beschreibung des irdischen Lebens erläutert. Ähnlich wie in *Menon* im Hinblick auf die Theorie der ἀνάμνησις, bietet die Lehre auch hier eine gute Erklärung, diesmal in Bezug auf die Schöpfung der niedrigeren Lebensformen auf der Erde. Klar ist in dieser Hinsicht die Frage der Naturphilosophie, auf welche Platon anhand der Lehre der Metempsychose im Dialog eingehen möchte: Wenn die unsterblichen Seelen in ihrer ersten Generation alle als Männer einverleibt wurden, um eine gleichmäßige Erstgeburt auf der Erde erfahren zu können, wie ist es dann zu den anderen Formen der ζῷα auf der Erde gekommen?²⁴ Platon erwähnt die Lehre diesbezüglich im Dialog gleich mehrmals: Nachdem bereits in 41d4ff. auf diesen Aspekt hingewiesen wurde, gibt sich Timaios am Ende des Dialoges erneut Mühe, das Thema „schnell in Erinnerung zu bringen“ (διὰ βραχέων ἐπιμνηστέον; 90e3-4), um seine Untersuchung des Kosmos abschließen zu können. Das Verfallen des Menschen als des „gottesfürchtigsten aller Lebewesen“ (ζῶων τὸ θεοσεβέστατον; 42a1) in die animalischen Lebensformen kann zweifellos als beste Antwort auf diese Schwierigkeit dienen, auch wenn Platon nicht immer präzise argumentiert oder in seiner Beschreibung des Wanderungsprozesses bisweilen unglaubwürdig erscheint²⁵. Auch wenn beispielsweise der Gedanke, die Gattung der Vögel sei aus schlechten Astronomen hervorgegangen, eine starke bildliche Konnotation hat, behält doch die Lehre in der platonischen Kosmologie eine gewisse Bedeutung. Es ist daher kein Zufall, dass die Metempsychose auch im Zusammenhang mit der schöpferischen Arbeit des Demiurgen auftaucht, und zwar dort, wo die „Gesetze des Schicksals“ (νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους; 42e2) verkündet werden, welche den naturmäßigen Ablauf des irdischen Lebens beschreiben. Wie die Einverleibung der Seele oder die Entstehung der Wahrnehmung im Körper lässt sich auch die Metempsychose in diesem Kontext als eines der verschiedenen Naturphänomene betrachten, welche in die Welt

²³ Müller (2009) spricht diesbezüglich von einer „epistemischen Funktion“ der Seelenwanderung bei Platon (S. 327). Die Zentralität der Metempsychose im Diskurs über die Lehre der Wiedererinnerung wird auch von Böhme (1989, S. 43) betont.

²⁴ Wie Timaios in 41e3-4 betont, soll nämlich die erste Geburt auf der Erde für alle Individuen die gleiche sein (γένεσις πρώτη ... μία πᾶσιν), und zwar in der Form des ἀνὴρ, damit keine Seele vom Demiurgen benachteiligt wird (ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ [...]).

²⁵ Zum Zusammenhang zwischen der Metempsychose und der Problematik der Entstehung der verschiedenen Lebewesen in *Timaios* siehe auch Rowe (2005), vor allem S. 143-147 und S. 150-151. Auch wenn er auf den ironischen Ton der ganzen Passage in *Timaios* hinweist, hält Rowe an der Auffassung fest, dass die Lehre der Metempsychose eine gewisse Funktion bei der dortigen Theorie der Erschaffung der Lebewesen innehat, und zwar dahingehend, dass für Platon „la zoogonie a son origine dans l'eschatologie [...]“ (S. 146). Er erkennt der Metempsychose daher an dieser Stelle des *Timaios* eine „double rôle“ (S. 145) zu, und zwar einerseits als Mittel, durch das man „la vie bone ou mauvaise des individus“ unterscheiden könne, andererseits als Ursache der Unterschiedung „mâle/female, animaux supérieurs/animaux inférieurs“ (S. 145).

der Materie gehören, ohne zwingend die Funktion einer moralisch gefärbten Warnung für den Menschen haben zu müssen.

In solchen Zusammenhängen lässt sich die Funktion der Lehre der Metempsychose somit kaum auf einen ethischen Rahmen reduzieren. Ihre zweideutige Stellung als moralisch geprägte Aufforderung zum mäßigen Leben und als Mittel der Argumentation im Hinblick auf entscheidende Aspekte seines Denkens deutet vielmehr auf ein ambivalentes Verhältnis Platons zu seiner eschatologischen Theorie. Trotz der mythologischen Komponente stellt die Doktrin der Metempsychose für Platon mehr als nur ein ‚Ethikon‘ des gerechten Lebens dar und sollte dementsprechend nicht unter einer streng moralischen Perspektive betrachtet werden. Die Präsenz der Seelenwanderungslehre in den *μῦθοι* über die Unterwelt ist für Platon mit anderen Worten kein Hindernis für ihre Heranziehung als argumentative Prämisse bzw. als Aspekt der natürlichen Folgen seiner Intuitionen über das Wesen und die Natur der Seele. Diese allgemeine Funktion der Metempsychose als Erklärungsbestandteil solcher „philosophisch“ geprägten Kontexte weist möglicherweise auf eine Bedeutung der Lehre hin, welche die bloßen Grenzen der Bildlichkeit übersteigt. Der „mythologische Charakter“ der platonischen Metempsychose schließt somit nicht die Möglichkeit aus, dass durch sie auch eine Art philosophischen Wissens kanalisiert werden kann: Wenn die Seelenwanderungsmythen für Platon auch im Blick auf seine Theorie der Seele eine Rolle spielen, muss die platonische Metempsychose trotz ihrer mythologischen Dimension daher mehr sein als nur „an instrument of moral education“²⁶ (Wright, 1979). Sie muss vielmehr das Vehikel seiner Ansichten über das Schicksal der Seele nach dem Tod darstellen, mit anderen Worten seiner ernsthaften Beschreibung des *Post Mortem*, welche stets auch außerhalb ihrer rein ethischen Bedeutung zu betrachten ist.

Welche Art von Mitteilung jedoch in der platonischen Lehre der Metempsychose verkündet wird, macht Platon offenkundig, wenn er seinen Behauptungen über die Reinkarnation nicht den Status der Wahrheit, sondern nur eine gewisse „Plausibilität“ zuschreibt: Die Lehre der Metempsychose gilt ihm streng genommen nicht als etwas vollkommen „ἀληθές“, d. h. als eine „wahrhafte“ Lehre – sie lässt sich dagegen genauer durch das Attribut „εἰκός“ bezeichnen. Wo taucht dieses Attribut jedoch in Bezug auf die Lehre der Metempsychose auf und weshalb ist es so wichtig für das korrekte Verständnis der Doktrin in Platons Mythen? Als Partizipialnomen des Verbs *εἶμαι* („ähnlich sein“ bzw. „scheinen“) deutet das Adjektiv *εἰκός* („ähnlich“, „scheinbar“) in der griechischen Sprache grundsätzlich auf das Vorhandensein irgendeiner *Ähnlichkeit*

²⁶ Wright, (1979), S. 371. Wright vertritt die Meinung, dass die Funktion der platonischen Mythologie auf „the moral to be deduced from it“ (S. 369) reduziert werden sollte. Bezüglich der Bedeutung des platonischen Mythos scheint Annas (1982, S. 119-122) anderer Meinung zu sein, wenn sie betont, dass für Platon „some *mythoi*, stories, do have rational depth“ (S. 121). Obwohl die Untersuchung der philosophischen Argumentation Vorrang haben muss, ist es für Annas daher „a mistake to ignore the myths (or images) as being clearly dispensable“ (S. 121).

hin, die zwischen zwei bestimmten Gegenständen bestehen soll²⁷, wie z. B. im Fall eines Vergleiches zwischen zwei einander ähnlichen Bildern. Neben der Verwendung in einer solchen Form der Analogie lässt sich der Gebrauch des Adjektivs aber auch häufig in einem absoluten Sinn erkennen, d. h. wenn es darum geht, die Ähnlichkeit mit der Wahrheit zum Ausdruck zu bringen²⁸: In diesem weiteren Umfang wird εἰκός üblicherweise mit dem deutschen Adjektiv „wahrscheinlich“ (engl. „probable“, „likely“) oder manchmal auch als „angemessen“²⁹ wiedergegeben. Bekannt ist sein diesbezüglicher Sinn in *Timaios* – er kennzeichnet hier Timaios’ Theorie über die Weltentstehung: Die Definition der dortigen kosmologischen Abhandlung unter dem εἰκὼς μῦθος bzw. εἰκὼς λόγος³⁰ muss generell auch für die Doktrin der Metempsychose gelten, denn als ein solcher wird spezifisch die Vermutung der Seelenwanderung im Lauf des Dialoges bezeichnet. Das gleiche Attribut – diesmal in der adverbialen Form – wird von Platon wieder für die Reinkarnation in *Phaidon* verwendet, und zwar während des dortigen Meinungsaustausches zwischen Sokrates und Simmias (80d5-82c1); „εἰκός“ ist an dieser Stelle die übliche Ausdrucksweise, mit der Sokrates und seine Gesprächspartner mehrmals die Möglichkeit kommentieren, dass die Seelen, die ihre philosophische Begabung nicht erfüllt haben, in die ihrem jeweiligen Charakter entsprechenden Körper eingehen (82b4-c1).

Die Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsattributes für die Lehre der Metempsychose wurde von den modernen Auslegern häufig unterschätzt oder sogar missverstanden, indem sie die Verwendung des Merkmals zugunsten der Unglaubwürdigkeit von Platons Doktrin gedeutet haben³¹. Die häufige Wiederholung von εἰκός in *Phaidon* und *Timaios* lässt sich dagegen als ein deutliches Indiz dafür interpretieren, dass die Lehre trotz der inneren Widersprüche einen eigenen philosophischen Wert besitzen muss. Um das philosophische Wissen genau zu beschreiben, das in der Seelenwanderungslehre stecken soll, scheint es an dieser Stelle erforderlich, eine Definition

²⁷ Die Form des Vergleiches wird im Englischen üblicherweise mit den Worten „seeming“ oder „like“ wiedergegeben. Diese εἰκός-Ähnlichkeit ist auch in dem Substantiv εἰκών („Bild“ oder „Statue“) bzw. dem Verb εἰκάζειν („darstellen“) wiederzuerkennen. Vgl. dazu auch J. E. Smith (1985), S. 34-35.

²⁸ Nach Robinson (1953) sind diese zwei Bedeutungen in dem Ausdruck eng miteinander verflochten oder, wie er schreibt, „this word combines the notions of probability and resemblance[...]“ (S. 216). Die Verknüpfung beider Bedeutungen erinnert nach Robinson daran, was mit den Worten „like“ und „likely“ in der englischen Sprache geschieht: So „one thing is ‚like‘ another if it resembles it; but a ‚likely‘ tale is a probable one“ (S. 216). Vgl. zu diesem Thema vor allem Robinson (1953), S. 216, und J. E. Smith (1985), S. 34-35.

²⁹ Wie Burnyeat anmerkt, weist dies neben dem Begriff des „πρόπον“ (wie z. B. in Platon, *Tim.*, 67d1-2) auch auf eine andere Anwendung des Adjektivs hin, welche die übliche Bedeutung des englischen „probable“ übersteigt: Für Burnyeat ist etwas εἰκὼς „not only if it is like what is true, but also if it is like what ought to be, or it is like what you or the situation need and require“ (S. 146). In dieser Hinsicht übersetzt Burnyeat den Terminus auch als „appropriate“, „fitting“ oder „reasonable“. Siehe dazu Burnyeat (2005), S. 146-147.

³⁰ Siehe *Tim.*, 44c; 48c-d; 55d; 56b; 56d; 57d. Vgl. auch J. E. Smith (1985), S. 34-35.

³¹ Die häufige Wiederholung des Attributes „εἰκός“ im *Phaidon* wird von vielen Interpreten als Beweis dafür verstanden, dass die dortige Auffassung der Seelenwanderungslehre „[is] not intended to be taken as established truth or matter of a certain knowledge [...]“, wie Hackforth (1955) in seinem Kommentar schreibt. Auch für Dierauer (1977) bleibt das τὸ εἰκὼς nur eine weitere Spur ihres „mythologischen Charakters“ (siehe dazu S. 75-76). Zu einer positiven Evaluierung des Terminus im Zusammenhang mit der Metempsychose in *Timaios* vgl. dagegen Rowe (2005), S. 143.

des Wahrscheinlichkeitsbegriffes bei Platon zu entwerfen und seine Anwendung auf die Lehre der Metempsychose zu untersuchen.

1.3) Das „τὸ εἰκός“ und die Lehre der Metempsychose

Als Bezeichnung für etwas, das durch eine Analogie zum Wahren als „wahrhaft“ erscheint, ohne jedoch absolut wahr zu sein, taucht das τὸ εἰκός in der platonischen Dialektik auf, wenn es um eine Art von Wissenschaft geht, die durch diese Analogie zum Wahren das Glaubwürdige und Plausible im Blick hat. Diese Definition betrifft für Platon aber in erster Linie die τέχνη der Rhetorik, die selbst nicht die ἀλήθεια zum Ziel hat, sondern das τὸ πιθανόν, das „Überzeugende“. Auf das τὸ εἰκός, d. h. auf das „Wahrscheinliche“, soll somit laut *Phaidros* derjenige zurückgreifen, „der mit Kunst reden will“ (τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν; 272e1-2), um seine Aussage vor dem Gericht überzeugend und glaubhaft erscheinen zu lassen³². Weil sich diese aus dem τὸ εἰκός herührende Glaubwürdigkeit nicht auf die Wahrheit bezieht, sondern „für viele Leute durch eine Ähnlichkeit mit dem Wahren entsteht“ (τὸ εἰκός τοῖς πολλοῖς δι’ ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον; *Phdr.*, 273d3-4), sind solche „wahrscheinlichen Annahmen“ bei Platon daher eher als verdächtig einzustufen³³. Wie Robinson (1953) in seiner Analyse des platonischen εἰκός-Begriffes verdeutlicht, ist Platon nämlich bewusst, dass „[...] an inference based on resemblance is risky“³⁴, d. h. es besteht immer die Gefahr, von dem τὸ εἰκός getäuscht zu werden. Die Skepsis gegenüber dieser irrtümlichen Form der Beweisführung zeigt sich explizit auch in *Phaidon* (92c11-d5), wo Simmias die „Reden, in denen Beweise durch Wahrscheinlichkeiten verwendet werden“ (τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιούμενοις λόγοις; 92d2-3) als „lügenhaft“ (ἀλαζόσιν; 92d4) bezeichnet³⁵.

Diese misstrauische Einstellung gegenüber dem εἰκός hindert Platon aber nicht daran, auf den Begriff der Wahrscheinlichkeit zurückzugreifen, wenn die Bedingungen der philosophischen Untersuchung kein vollkommenes Erreichen der Wahrheit ermöglichen können. Bekannt ist eine solche alternative Verwendung von εἰκός vor allem in *Timaios*. Hier muss Platon beispielsweise seine Untersuchung der Struktur des sichtbaren Universums als eine Abhandlung betrachten, welche teilweise auch mit dem πιθανόν zu tun hat, wenn er die dortige Darstellung des Kosmos

³² *Phdr.*, 272d7-e2: τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ’ εἶναι τὸ εἰκός, ὃ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν.

³³ Zu dieser Bedeutung des platonischen „τὸ εἰκός“ im *Phaidros* und zwar „in close connection with synthesis and division“ siehe auch Robinson (1953), S. 217. Zu Platons Verwendung der Wahrscheinlichkeit im Bereich der Rhetorik vgl. auch Kann (2013), S. 315-316.

³⁴ Robinson (1953), S. 217.

³⁵ Das Beispiel wird auch von Robinson (1953, S. 216-217) erwähnt. Taylor (1928, S. 245-246) vergleicht diese Stelle mit *Tim.*, 40d6-41a3, wo „the sarcastic use“ von εἰκός auf die dortige Rezeption des üblichen Stammbaums der Götter angewendet wird.

generell als „εἰκὼς μῦθος“ bzw. als „εἰκὼς λόγος“ kennzeichnet³⁶. In welchem Sinne Timaios’ „Erzählung“ über die Weltentstehung in diesem Zusammenhang als „wahrscheinlich“ verstanden werden sollte, wird in der programmatischen Einleitung am Anfang des Dialoges (27c2-29d3) erklärt, wo Timaios selbst die Genauigkeit seiner Behauptungen über das Reich der Materie infrage stellt (29b2-d3): Für ihn gibt es eine enge Verbindung zwischen dem Gegenstand des Wissens und der Art der Untersuchung, durch welche dieses Wissen vermittelt werden soll. Die Untersuchung des intellektuellen Vorbildes (παράδειγμα) der Ideen ermöglicht beispielsweise die Formulierung von „beharrlichen und unveränderlichen Reden“ (λόγους ... μονίμους καὶ ἀμεταπτότους; 29b7); befindet man sich jedoch auf der Ebene des materiellen Abbildes (εἰκόν), wie im Fall der Kosmologie, können die entsprechenden λόγοι nicht denselben Grad an Zuverlässigkeit beanspruchen wie die Reden, die sich mit dem παράδειγμα beschäftigen. Timaios macht seinen Gesprächspartnern somit von Anfang an bewusst, dass die Themen, die in diesem Dialog diskutiert werden (u. a. auch die Metempsychose), nicht zu dem stabilen Bereich der ἀλήθεια gehören, in welchem der Intellekt (νοῦς) als das vertrauenswürdige Mittel für jede Untersuchung gilt. Was somit im Dialog behandelt wird, gehört vielmehr zum Bereich des „Glaubens“ (πίστις; 29c3)³⁷ oder der „wahren Meinung“ (δόξα ἀληθής; 51d4), d. h. zu demjenigen Untersuchungsfeld, in dem die Überzeugung (πειθῶ) gegenüber der rein philosophischen Belehrung (διδασχῇ) den Vorrang hat (51e1-3)³⁸. Dementsprechend sind die λόγοι über den Ursprung und den Ablauf von kosmologischen Phänomenen nicht als vollendet oder vollständig sicher zu betrachten, sondern vielmehr als etwas, zu dem man sich auch überreden lassen sollte. In Bezug auf die Gesamtabhandlung in *Timaios* kann man sich schließlich begnügen, wenn sich Timaios’ Äußerungen bisweilen nicht unbedingt als „wahr“, sondern als εἰκότεες, d. h. als „wahrscheinlich“ erweisen. So in *Tim.* 29c3-29d2³⁹:

³⁶ Zu Platons Definition der Gesamtabhandlung aus *Timaios* als „εἰκὼς μῦθος“ bzw. als „εἰκὼς λόγος“ in *Tim.*, 29b1-d3 siehe vor allem die Arbeit von Burnyeat (2005). Zu den verschiedenen Funktionen und Verwendungen des εἰκὼς μῦθος/λόγος als „likely account“ in Platons Dialogen siehe auch J. E. Smith (1985). Einen Überblick über die Diskussion in der Neuzeit um die Bedeutung von εἰκὼς μῦθος/λόγος in *Timaios* bietet auch Martijn (2006), S. 155-157.

³⁷ *Tim.*, 29c3: ὅτιπερ πρὸς γένεσις οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθειαν. Zu dieser Relation zwischen ἀλήθεια und πίστις siehe Burnyeat (2005), S. 152-154.

³⁸ *Tim.*, 51e1-3: δὸς δὲ λεκτέον ἐκείνῳ (d. h. νοῦς und δόξα ἀληθής), διότι χωρὶς γεγονότων ἀνομοίως τε ἔχον· τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δὲ ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται. Die Textstelle gehört somit für J. E. Smith (1984) zu den „several passages [...]“, in denen „Timaeus makes a clear distinction between the World of Becoming and its association with opinion and persuasion and the World of Being and its association with knowledge“ (S. 35).

³⁹ *Tim.*, 29c3-d2: εἴαν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ’ εἴαν ἄρα μηδενὸς ἦτον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὥς ὁ λέγων ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. Die Übersetzung richtet sich hauptsächlich nach Paulsen-Rehn (2003), ist jedoch an einigen Stellen modifiziert.

Wenn wir nun, Sokrates, nicht in der Lage sind, in vielen Dingen über vieles, und zwar über die Götter und die Entstehung des Alls, Reden aufzustellen, die vollständig mit sich selbst im Einklang und perfekt ausgearbeitet (πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους) sind, so wundere dich nicht. Aber wenn wir Reden präsentieren können, die nicht weniger wahrscheinlich sind als diejenigen von einem Anderen (μηδενὸς ἥττον ... εἰκότας)⁴⁰, müssen wir damit zufrieden sein, denn wir sollten uns daran erinnern, dass ich der Redende und ihr die Richter, eine menschliche Natur (ἄνθρωπινη φύσις) haben, so dass es sich geziemt, über solche Themen die wahrscheinliche Erzählung (τὸν εἰκότα μῦθον) anzunehmen und nichts über diese hinaus zu suchen.

Wie Burnyeat in seiner Analyse dieser Textstelle (2005) betont⁴¹, bringt Platon hier eine Auseinandersetzung zwischen zwei verschiedenen Formen des philosophischen Wissens in Gang. Im Gegensatz zu anderen Arten der wissenschaftlichen Untersuchung, welche die Feststellung der ἀλήθεια zum Ziel haben, sind die wahrscheinlichen λόγοι bzw. μῦθοι an sich unvollkommen und können aufgrund ihrer unvollständigen Natur auch nicht immer miteinander übereinstimmen. Bezüglich der Problematik der Inkongruenzen von Platons Lehre der Metempsychose ist aber vor allem interessant, was Platon über die Kohärenz solcher λόγοι sagt: Die ἄνθρωπινη φύσις ermöglicht auf dieser Ebene keine Formulierung von endgültigen und voneinander nicht abweichenden Antworten, und zwar in Bezug auf jede einzelne Schwierigkeit, die sich in diesem Zusammenhang ergibt. Als „wahrscheinliche Reden“ können Timaios' λόγοι für Platon den Prozess der Weltschöpfung somit nur mit einer gewissen Ungenauigkeit beschreiben, denn das Entstehen von inneren Widersprüchen und Undeutlichkeiten ist in diesem Rahmen der philosophischen Analyse manchmal unvermeidbar. Unter dieser Perspektive besteht das Ziel der Abhandlung für Timaios nicht darin, eine in jeder Hinsicht eindeutige Erklärung der verschiedenen Naturphänomene vorzulegen. Da das Thema der Diskussion die Vollendung eines solchen Vorhabens verhindert, gibt Timaios sich im Dialog damit zufrieden, eine Darstellung des Kosmos entwerfen zu können, die am Ende des Gespräches „nicht weniger wahrscheinlich“ (μηδενὸς ἥττον ... εἰκότας; 29c6-8) erscheinen wird, als die, welche seine Vorgänger sich ausgedacht haben. Zu diesem Zweck ist auch die Teilnahme von Timaios' Gesprächspartnern an der Diskussion erforder-

⁴⁰ In der Übersetzung wurde μηδενός im Gegensatz zu Cornford (1952) als maskulin betrachtet. Siehe dazu auch Burnyeat (2005), S. 148, Anm. 13.

⁴¹ Nach Burnyeat (2005), S. 151ff. unterscheidet Platon in *Timaios* (z. B. 40e1-2) zu diesem Zweck zwischen εἰκός und ἀναγκαῖος „as adjectives characterising two kinds of proof (ἀποδείξεις) or argument“ (S. 151). Folglich ließe sich diese Konfrontation auch im Sinne einer „proportion“ (S. 152) lesen, und zwar zwischen dem Begriff der ἀλήθεια, welche die unerschütterliche ἐπιστήμη verlangt, und der πίστις, welche nur mit dem εἰκός μῦθος bzw. εἰκός λόγος kommuniziert werden kann.

derlich: Als „Richter“ (κριταί) können Sokrates und die anderen Redner eine große Hilfe bei der Entwicklung der λόγοι Timaios' leisten, da sie in der Lage sind, seine Vermutungen zu beurteilen und eventuell auch zu kritisieren⁴².

Wenn die Bezeichnung „εἰκός“ auf seine kosmologische Abhandlung im *Timaios* angewendet wird, ist der Wahrscheinlichkeitsbegriff für Platon somit nicht nur ein Überzeugungsinstrument der Rhetorik, demgegenüber ein gewisses Misstrauen angebracht ist. Timaios' Definition seiner Theorie der Weltentstehung als εἰκὼς λόγος bzw. als εἰκὼς μῦθος lässt bei solchen „wahrscheinlichen Reden“ vielmehr, wie Burnyeat (2005) es definiert, an ein „standard to live up to [...]“⁴³ denken, wobei die Befriedigung dieses Standards das Erreichen der einzig möglichen Form des Wissens bedeutet, das manchmal beansprucht werden kann. Trotz der Ungenauigkeit ihrer Ergebnisse muss eine solche Art der philosophischen Untersuchung notwendig dann in Kraft treten, wenn dem Philosophen eine präzise und unbestreitbare Feststellung der Wahrheit verwehrt bleibt. Bei Themen, bei denen die menschliche Natur nur ein die Wahrheit widerspiegelndes Bild aufzeigen kann, scheint der Philosoph notwendigerweise dazu gezwungen, auch auf eine solche „wahrscheinliche“ Art der Untersuchung zurückzugreifen⁴⁴. Derselbe Anspruch, den „Standard“ eines wahrscheinlichen μῦθος bzw. λόγος zu befriedigen, muss erneut in den Vordergrund treten, wenn Platon mit dem εἰκὼς-Attribut spezifische Aspekte der dort eingeführten Lehre der Seelenwanderung kennzeichnet. Mit anderen Worten: Das, was in Timaios' Verfassung der Lehre zur Sprache gebracht wird, ist nicht als ein stabiles und sicheres Wissen über das Schicksal der Seele nach dem körperlichen Tod zu betrachten, denn ein solches Thema der philosophischen Untersuchung fällt in den Bereich der Wahrscheinlichkeit. Dies ist es vermutlich, was Platon betonen will, wenn er die Lehre als εἰκὼς μῦθος bzw. εἰκὼς λόγος definiert, etwa wenn er erklärt, dass die weibliche Gattung aus der Wanderung der Seelen der „feigen Männer“ entstehe (90e6-91a1⁴⁵):

Auf folgende Weise sei nun das Folgende gesagt: Von allen, die als Männer geboren wurden, kamen diejenigen, die feige waren und ungerecht gelebt haben, gemäß der

⁴² Zur Funktion der κριταί in *Timaios* siehe Burnyeat (2005), S. 151-155: Für Burnyeat ist die Präsenz solcher kritikfähigen Gesprächspartner in der Abhandlung „[...] crucial, and so is the fact that Timaeus hopes to offer accounts that are no less εἰκότες than anyone else's [...]“ (S. 155).

⁴³ Siehe Burnyeat (2005), S. 151. In dieser Hinsicht kann Burnyeat diesen Standard als „a difficult aspiration“ (S. 150) definieren, indem „it is not a foregone conclusion that his μῦθος will meet with success in the judgement of his audience [...]“. Vgl. dazu auch S. 150-151.

⁴⁴ In einem ähnlichen Sinn spricht Taylor (1928) von „μῦθος“ in *Timaios* als „the nearest approximation which can provisionally be made to exact truth“ (S. 59).

⁴⁵ *Tim.*, 90e6-91a1: τῇδ' οὖν τὸ τοιοῦτον ἔστω λεγόμενον· τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως διήλθον, κατὰ λόγον τὸν εἰκότα γυναῖκες μετάρθουντο ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει. Übers. von Paulsen-Rehn (2003), leicht modifiziert.

wahrscheinlichen Rede (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα) bei ihrer zweiten Geburt als Frauen auf die Welt.

Rowe (2005) sieht in Platons Formulierung κατὰ λόγον τὸν εἰκότα den entscheidenden Beweis dafür, dass zumindest in diesem Dialog „la réincarnation est donc une des choses que Platon (Timée) prend au sérieux“⁴⁶. Zweifellos muss Platon ernst genommen werden, wenn er den Prozess der Metempsychose auf diese Weise definiert, da er, wie die Definition des εἰκὼς μῦθος bzw. εἰκὼς λόγος in *Tim.*, 29c3 gezeigt hat, mit dem εἰκός eine präzise Art des philosophischen Wissens vor Augen hat. Aber mit der Betonung der Wahrscheinlichkeit scheint Platon gleichzeitig sagen zu wollen, dass eine gewisse Überzeugung verlangt ist, will man sich eine solche Begründung für die Entstehung der verschiedenen Lebewesen genauer ansehen: Indem er insbesondere die Metempsychose als εἰκὼς λόγος definiert, macht Platon unmittelbar klar, dass die von Timaios entworfene Lehre nicht als eine in jeder Hinsicht zweifellose und unumstrittene Erklärung zu verstehen ist. Wenn es um Fragen nach der Wiedergeburt der Seele in einem neuen Lebewesen geht, können seine Antworten in diesem Sinne nur „wahrscheinlich“ sein, da eine präzise und stets mit sich selbst übereinstimmende Auffassung des jenseitigen Schicksals der Seele für die menschliche Natur unzugänglich bleibt. Aus diesem Grund gilt etwa die Vermutung, die Seele „der feigen Männer“ (τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοί) gehe künftig zuerst in den Leib einer Frau und dann in den Leib eines bestimmten Tieres ein, für Platon als eine angemessene Annahme, die allerdings auf die Wahrheit über das *Post Mortem* solcher Individuen nur ein schwaches Licht werfen kann. Mit seiner Behauptung will Platon somit nur die plausibelste Lösung vorschlagen, wo er in *Timaios* auf die zahlreichen Schwierigkeiten stößt, welche aus der Diskussion über die Generation verschiedener irdischer Lebensformen hervorgehen können, keineswegs die unbestrittene Wahrheit.

Interessanterweise ist die Überlegung in *Timaios* zur Entstehung von Frauen und Tieren durch die Reinkarnation der verdorbenen Seelen aber nicht der einzige Abschnitt in Platons Dialogen, in dem die Metempsychose als „wahrscheinlich“ definiert wird. Das „εἰκός-Wissen“ der Seelenwanderungslehre zeigt sich auf eine vielleicht noch deutlichere Weise in *Phaidon*, diesmal aber hinsichtlich der Frage nach der Beziehung der Seele zum Körper (80d5-82c8). Die Vermutung, dass manche Seelen nach dem Tod die Wanderung in einen neuen Körper erfahren, wird an dieser Stelle sowohl von Sokrates als auch von den anderen Gesprächspartnern geprüft und beur-

⁴⁶ Rowe (2005), S. 147. Auf den „statut ‚vraisemblable‘“ der Lehre bezieht Rowe auch „la légèreté de ton [...]“ (S. 146) zurück, wenn Platon sich in *Tim.*, 91d-92a mit der Entstehung der verschiedenen Tiere aus den verdorbenen Seelen beschäftigt. Unklar bleibt allerdings, warum er das „τὸ εἰκός“ in *Timaios* als „comme signifiant ‚pas plus que vraisemblable‘“ definiert, wenn es andererseits „doit être prise au sérieux sans aucune ambiguïté“ (S. 143).

teilt. So wie die κριταί im *Timaios* erhalten die Philosophen Simmias und Kebes hier vermutlich eine ähnliche Beurteilungsfunktion, denn aufgrund der Erfahrung, die sie als Pythagoreer mit der Seelenwanderungslehre haben, sind sie sicherlich in der Lage, den εἰκός-Standard von Sokrates' Behauptungen zu bewerten und mögliche Einwände dagegen vorzubringen. Dass die unmittelbare Beschäftigung mit den körperlichen Affektionen zur Wanderung der Seele in andere Lebensformen führen kann, ist etwas, was Sokrates und die anderen Gesprächspartner allerdings nicht infrage stellen, denn die Theorie erklärt schließlich die Folgen, die sich notwendigerweise einstellen, wenn man ein gewisses Leben geführt hat (80d5ff.). Dass aber z. B. ein maßloser Mensch sich in einen Esel oder in eine ähnliche Tiergattung verwandeln soll, ist eigentlich nichts vollkommen Sicheres, sondern eine nur wahrscheinliche (εἰκός) Behauptung, wie sowohl von Sokrates als auch von Kebes in 81e5-82a2⁴⁷ eingeräumt wird:

Sie werden aber wahrscheinlich (εἰκός) in derartige Charaktere eingebunden, in welchen sie sich während ihres Lebens auch geübt haben.

Welche meinst du damit, o Sokrates?

Ich meine, zum Beispiel, dass diejenigen, die sich in Völlerei, Maßlosigkeit und Trunksucht geübt und sich in keiner Weise gehütet haben, wahrscheinlich (εἰκός) in die Gattung der Esel und derartiger Tiere eingehen werden. Oder meinst du nicht?

Sehr wahrscheinlich (πάννυ ... εἰκός) was du sagst.

Dass diese Korrespondenz zwischen unmittelbarer Lebensführung und künftiger Lebensform als „wahrscheinlich“ bezeichnet wird, ist somit das Zeichen, dass Platon auch in *Phaidon* (wie schon in *Timaios*) trotz der natürlichen Inkongruenzen eines εἰκὼς μῦθος die Doktrin nicht nur ernsthaft erwogen hat, sondern dass er für die Lehre auch einen präzisen Status der philosophischen Untersuchung im Sinn hat, und zwar den Status der „Wahrscheinlichkeit“. Diese Anwendung des Attributes spezifisch auf die Relation zwischen der Art des alten Lebens und der künftigen Lebensform bedeutet nämlich nicht, dass nur dieses spezielle Element der Doktrin im Bereich des „εἰκός“-Wissens liegt, sondern soll auf die wahrscheinliche Natur der gesamten Lehre hinweisen. Weil unsere ἀνθρωπίνῃ φύσις, wie es in *Tim.*, 29c3-29d2 heißt, nur „wahrscheinliche“ Annahmen bezüglich des Geschehens nach dem Tod erlaubt, betont Platon nicht selten seine Ratlosigkeit angesichts der Lehre der Metempsychose, wann immer man sich die Doktrin im

⁴⁷ *Phd.*, 81e2-82a2: ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἥθη ὅποῦτ' ἂν καὶ μεμελετηκῶσι τύχῳσιν ἐν τῷ βίῳ. Τὰ ποῖα δὲ ταῦτα λέγεις, ὦ Σώκρατες; Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηυλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄντων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὼς ἐνδύεσθαι. ἢ οὐκ οἶε; Πάννυ μὲν οὖν εἰκὼς λέγεις. Übers. von Zehnpfennig (2007), leicht verändert.

Einzelnen vornimmt. Mit anderen Worten: Wenn die Doktrin nur eine wahrscheinliche Behauptung über das Schicksal der Seele nach dem Tod darstellt, muss man in Kauf nehmen, dass viele Aspekte der Lehre ebenfalls dunkel bleiben müssen bzw. dass folglich auch unterschiedliche Auffassungen von der Metempsychose akzeptiert werden können. Auf diese natürlichen Schwächen seiner Doktrin weist Platon im Verlauf des *Phaidon* immer wieder hin, z. B., wenn er seinen Gesprächspartnern bewusst macht, dass manche Aspekte seiner Vermutungen weiter diskutiert und sogar verbessert werden könnten, wenn man sie „genau“ (ἱκανῶς) betrachtet (84c5-d2). Dass die Zuverlässigkeit seines Bildes der Unterwelt notwendigerweise beschränkt ist, ist auch der Grund, weshalb Sokrates in demselben Dialog den Mythos der himmlischen Gefilde und des Tartaros mit einer Bemerkung zur Glaubwürdigkeit seiner Darstellung schließt (114d1ff.)⁴⁸: Was im Mythos erzählt wurde, gilt für Platon nicht als die unerschütterliche Wahrheit; das einzige unbestreitbare Dogma muss vielmehr in der unsterblichen Natur der Seele gefunden werden, wie es auch aus der langen Diskussion mit Simmias und Kebes hervorging. In der Prämisse, dass die Seele im Gegensatz zum Körper keinen Tod erleidet, kann aber auch die Vermutung, sie kehre nach ihrem Aufenthalt im Jenseits als eine neue Lebensform zurück⁴⁹, die nötige Unterstützung für ihre philosophische Plausibilität finden (114d1-7⁵⁰):

Nun allerdings fest zu behaupten, dass es sich so verhält, wie ich es vorgetragen habe, gehört sich nicht für einen vernünftigen Menschen (νοῦν ἔχοντι ἄνδρί). Dass es jedoch diese oder eine ähnliche Bewandnis haben muss mit unseren Seelen und ihren Wohnungen, da doch die Seele offenbar unsterblich ist (ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα), das scheint sich mir zu gehören und würdig zu wagen, dass man glaube, es verhalte sich so – denn schön ist das Wagnis (καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος); und man muss sich mit derartigem wie mit Beschwörungen selbst heilen, weshalb ich auch den Mythos schon so lange ausdehnte.

⁴⁸ Die Textstelle wird auch von Dierauer (1977) erwähnt. Diese Erklärung gilt in seiner Interpretation als Hinweis „[...] auf den geistig sittlichen Wert solcher Mythen über das Schicksal der Seele [...]“ (S. 76).

⁴⁹ Im Schlussmythos des *Phaidon* (110b5-115a8) geht es Platon in erster Linie um eine Beschreibung der Unterwelt und nicht um seine wirkliche Auffassung der Metempsychose; dennoch wird die Seelenwanderungslehre in diesen Kontext offensichtlich gedanklich einbezogen. Die Unterwelt ist für Platon nämlich der Aufenthaltsort, an dem die Seelen zwangsläufig bleiben müssen, bevor sie zu der Wiedergeburt der Lebendigen geschickt werden (αἱ τετελευτηκότων ψυχαὶ [...] πάλιν ἐκπέμπονται εἰς τὰς τῶν ζώων γενέσεις; 113a4-5). Siehe dazu auch Annas (1982), S. 127.

⁵⁰ *Phd.*, 114d1-7: Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἄνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν -καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος- καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὲ ἐγώ γε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον. Übers. von Zehnppennig (2007), leicht verändert.

Eine solche Anwendung des εἰκος-Standards auf die Lehre der Metempsychose ist somit entscheidend, um die Art des philosophischen Wissens zu definieren, die in der platonischen Doktrin ermittelt wird. Platon ist bewusst, dass er mit der Lehre der Seelenwanderung nicht jeden Zweifel über das Schicksal der Seele nach dem Tod ausräumen kann: Die Doktrin kann nämlich nicht in jedem einzelnen Aspekt verlässlich und sicher sein, sondern sie ist eben nur ein εἰκὼς μῦθος bzw. ein εἰκὼς λόγος, d. h. eine „wahrscheinliche“ Rede. Durch sie erhält man keine in jeder Hinsicht kohärente Darstellung der Wahrheit, sondern nur ein Bild, das zur Wahrheit eine gewisse Analogie enthält. Platons Unsicherheit bezüglich eines solchen εἰκὼς μῦθος bzw. εἰκὼς λόγος spiegelt sich somit in den Inkongruenzen und Widersprüchen wider, welche seine verschiedenen Mythen über die Metempsychose charakterisieren. Wenn er aber feststellt, dass seine Behauptungen über die Seelenwanderungslehre den εἰκός-Standard befriedigen können, repräsentieren diese Ansichten die einzige plausible Antwort, die Platon auf die verschiedenen Fragen bezüglich des Schicksals der Seele *post mortem* finden kann. Obwohl somit an dieser Stelle keine „vollständig mit sich selbst in Einklang stehende und perfekt ausgearbeitete Lehre“ (ἐαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους; *Tim.*, 29c5-6) vorgestellt wird, kann die platonische Metempsychose deshalb keineswegs nur im Hinblick auf eine rein ethische Bedeutung interpretiert werden: Die unterschiedlichen und manchmal widersprüchlichen Versionen der Lehre bzw. die vielen unbeantworteten Kontradiktionen, die zu dieser falschen Suggestion führen, sind vielmehr auf die innere Konstitution der wahrscheinlichen λόγοι Platons zurückzuführen. Für Platon vermag es der menschliche Verstand schließlich nur, angreifbare Spekulationen über das Leben der Seele nach dem Tod anstellen zu können. Auch wenn solche Spekulationen daher variieren oder sogar verschiedenen Verbesserungsvorschlägen unterworfen werden, verfügt man mit der Lehre der Metempsychose doch immerhin über einen εἰκὼς λόγος bzw. εἰκὼς μῦθος, der das Schicksal der Seele nach der Trennung vom Körper auf eine wahrscheinliche Weise beschreiben kann.

2) Die Funktion der Metempsychose im platonischen Jenseits

Entspricht die These der Seelenwanderung als „wahrscheinliche“ Lehre einer instabilen und nicht immer mit sich selbst kongruenten Meinung Platons über das Schicksal der Seele nach dem Tod, welche Funktion hat dann eine solche Doktrin in seiner Darstellung der Unterwelt zu übernehmen? Warum die Metempsychose in der platonischen Eschatologie? Ein weiteres Problem der platonischen Schilderung der Unterwelt bereitet die Lehre somit in Bezug auf ihren Zweck in Platons eschatologischem Denken. Die Metempsychose erhält nämlich eine rätselhafte Stellung, wenn man sich auf die möglichen Gründe konzentriert, welche ihre Präsenz in der platonischen

Unterwelt rechtfertigen könnten. Es ist einerseits kaum zu bestreiten, dass die wiederholte Rückkehr der Seele auf die Erde und ihre neue Wiedergeburt in verschiedenen Lebensformen auf einen Mangel bzw. eine Verfehlung zurückzuführen ist, die ihren gegenwärtigen Status betreffen. Die Reinkarnation in einen neuen Körper wird von Platon generell als eine jener Folgen genannt, die beispielsweise das unmäßige und frevelhafte Benehmen der Seele nach sich ziehen: In *Phaidon* (81e3ff.) und in *Timaios* (90e1ff.) verbindet Platon die Doktrin mit den verschiedenen Formen der menschlichen Maßlosigkeit; im Mythos vom Seelenwagen aus *Phaidros* (248c2ff.) liegt der Grund für die Wiedergeburt in der Unfähigkeit der Seele, ihr ungezähmtes Ross – d. h. die niedrigeren Seelenteile – unter Kontrolle zu halten und somit gemeinsam mit den Göttern in ihrem Wohnsitz auf dem Hyperuranion zu verbleiben.

In dieser Hinsicht kann in der Lehre der Metempsychose zweifellos auch die Absicht identifiziert werden, den schlechten Seelen eine „zweite Chance“ zu geben. Die Verfehlungen, die für die betroffenen Individuen zur Auslösung der Wanderung führen, lassen sich offenbar heilen, und die eventuelle Heilung scheint für Platon nicht selten die Möglichkeit einer Entbindung von der Seelenwanderung zu eröffnen. Diese Belohnung steht aber nur einem Menschentypus offen, und zwar dem Philosophen, der als einziger Anspruch hat auf ein ewig glückliches Leben in der Gattung der Götter (*Phd.*, 82b10) bzw. auf die Wiedervereinigung mit seinem zugeordneten Stern (*Tim.*, 42a3ff.). Obwohl die wandernden Seelen somit unvollkommen sind, können sie auf diese endgültige Entlastung hoffen, wobei nur diejenigen, deren Frevel sich als heilbar erwiesen hat, nach Platon in einen neuen Körper eingehen und ein neues Leben anfangen dürfen. Die unheilbaren Seelen, welche sich beispielsweise zeitlebens für Mord oder Tempeldiebstahl verantwortlich waren, erwartet meistens die ewige Buße im Tartaros, wie es etwa in *Phaidon* (113e1ff.) oder in der *Politeia* (*Resp.*, 615c5ff.) deutlich wird⁵¹. Aus diesem Grund scheint die Wiedergeburt in einer neuen Lebensform nur einen momentanen Zustand für diejenigen darzustellen, deren Seelen ihre jenseitige Endstation im Tartaros oder im *θεῶν γένος* (*Phd.*, 82b10) noch nicht erreicht haben⁵². Die Position des Wanderungsprozesses in der Mitte zwischen diesen zwei Vergeltungsorten, in denen man ewig bestraft bzw. ewig belohnt wird, hat oft zu der Ansicht geführt, dass es sich bei der platonischen Metempsychose grundsätzlich um eine zeitlich begrenzte „Strafe“ handelt, durch welche die Seele Vergeltung für ihre heilbaren Unmäßigkeiten

⁵¹ Über die ewige Bestrafung solcher Individuen wird im Schlussmythos von *Phaidon* (113e1ff.) detailliert gesprochen. Ähnliches lässt sich auch in *Resp.*, 615c5ff. erkennen, wenn Er auf das schreckliche Schicksal des Tyrannen Ardiaios gestoßen wird: Aufgrund seiner Frevelhaftigkeit im früheren Leben darf seine Seele den Tartaros nie mehr verlassen.

⁵² Auf diese Weise interpretiert Drozdek (2011) die platonische Seelenwanderungslehre, wenn er sie definiert „as a necessary means for the soul to reach its final destination in a disembodied state: the better places or Tartarus.“ (S. 220). Zu seiner Behandlung der platonischen Metempsychose vgl. S. 220-228.

erhalten soll. „Der Gedanke an eine ausgleichende Gerechtigkeit“⁵³, wie Stettner (1934) schreibt, gilt für manche Kommentatoren⁵⁴ nach wie vor als die wichtigste Prämisse für die Interpretation der Seelenwanderungslehre innerhalb des platonischen Diskurses über das *Post Mortem*: Wenn der Mensch weder mit der ewigen Glückseligkeit des Philosophen noch mit dem schmerzhaften Schicksal des Tyrannen endgültig belohnt oder bestraft werden muss, sollten die verschiedenen Reinkarnationen als ein zwangsläufiges „Zwischenstadium“ betrachtet werden, sofern die irdischen Verbrechen der Seelen keine schlimmeren Maßnahmen verlangen.

Bei dieser traditionellen Definition der platonischen Metempsychose als „mildere“ Strafe aufgrund von ungerechter und unmäßiger Lebensführung tauchen aber auch deutliche Schwierigkeiten auf, betrachtet man die Lehre im Einzelnen. Nicht klar ist zunächst, wie durch die Wanderung eine ethische Belehrung erteilt werden soll, wenn die Seele in eine Körperform einverleibt wird, in der sie die Gelegenheit bekommt, „ihren Neigungen weiter zu frönen“ (Hopf, 1934)⁵⁵. Dies ist, was sich wenigstens vermuten lässt, der Fall, wenn Platon von einer direkten Korrespondenz zwischen dem Charakter des Individuums und der Form seines künftigen Lebens – man beachte z. B. die Rolle des ἦθος in *Phaidon* – spricht. Außerdem führt das System der Metempsychose in den platonischen Schriften nicht immer zu einer eindeutigen Bestrafung jener Seelen, die zuvor ein ungerechtes Leben geführt haben: Den Konzeptionen in *Phaidros* und in der *Politeia* zufolge, in welchen die Seele selbst die Form der nächsten Wiedergeburt auswählen kann, bedeutet der Prozess, der zu einem Eingehen in einen neuen Körper führt, nicht unbedingt eine Strafe für die betroffenen Seelen. Das Ausgleichsprinzip zu den früheren Übeltaten spielt in diesem Zusammenhang offenbar keine Rolle, denn jede Seele wird hier für ihre nächste Wiedergeburt selbst verantwortlich gemacht: Wie Platon in der *Politeia* betont, steht allen Seelen mit der Wahl in der Unterwelt stets eine mehr oder weniger „vergnüglihe Existenz“ (βίος ἀγαπητός; *Resp.* 619b4) bevor, sofern sie im Jenseits ihr nächstes Leben gut wählen. Dementsprechend kann auch der Fall eintreten, dass die Wahl eine eindeutige Verbesserung ihres Lebenszustandes nach sich zieht, und zwar zunächst ganz unabhängig davon, ob sich eine Seele in ihrem früheren

⁵³ Stettner (1934), S. 40. Aus diesem Grund ordnet Stettner das platonische Beispiel zusammen mit Pythagoras und Empedokles in die von ihm so genannte „Seelenwanderung mit moralischer Grundhaltung“ (siehe S. 19-26) ein.

⁵⁴ Neben Stettner lässt sich eine Interpretation der Lehre im Sinne einer Strafe auch bei Hopf (1934, S. 14-17) vermuten, wenn in seiner Arbeit von verschiedenen „Strafsystemen“ (z. B. Talionssystem oder Wahlsystem) gesprochen wird, die in der platonischen Metempsychose auf unterschiedliche Weise verbindlich sein sollen. Das Bedürfnis einer ausgleichenden Gerechtigkeit scheint neuerlich auch für Inwood (2009) im platonischen Prozess der Metempsychose in Kraft zu treten (siehe vor allem S. 48ff.).

⁵⁵ Hopf (1934), S. 16. Diesbezüglich kann man sich auch die begründete Frage stellen, ob eine solche Form der Bestrafung ihren Zweck als „Abschreckungsmittel“ gegen die bösen Absichten der Menschen tatsächlich erfüllen kann. In diesem Sinne fragt sich Annas (1982): „Why should I be deterred from injustice by the thought that my soul will be reincarnated in a wolf?“ (S. 129). Ihr Zweifel an einer solchen „moral significance of the idea of reincarnation [...]“ (S. 129) bezieht sich vor allem auf die Auffassung in *Phaidon* und auf den Schlussmythos der *Politeia*. Derselbe Zweifel findet sich auch bei Rowe (2005), wenn er sich die Frage stellt, „pourquoi Platon pense-t-il, [...], que la perspective d’une vie passée dans le corps d’un âne [...] devrait m’effrayer?“ (S. 141)

Leben als gerecht oder ungerecht erwiesen hat. Die außergewöhnliche Sorgfalt im Er-Mythos, mit der manche Seelen ihr neues Lebensmodell auswählen, bringt sie in der Tat zu einer guten Entscheidung (*Resp.*, 619d4-6), auch wenn sie früher schlecht und frevelhaft gelebt haben⁵⁶.

Obwohl die Wanderung von einer ethischen Unvollkommenheit der Seele ausgelöst wird, ist die Betrachtung der Lehre als eine Bestrafung im üblichen Sinne des Wortes, d. h. infolge ihres früheren schlechten Benehmens, sicherlich irreführend. Um zu einer besseren Bestimmung ihrer Rolle in der platonischen Unterwelt zu kommen, gilt es zunächst festzustellen, welcher Typus von Seele vor allem von der Metempsychose betroffen ist und somit auch, auf welche Art von Mangelhaftigkeit die Wiederholung der Wiedergeburt auf der Erde zurückgeführt werden muss. Hier kann zweifellos ein Vergleich der Metempsychose mit anderen Formen der platonischen Bestrafung bzw. Belohnung der Seele im Jenseits weiterhelfen.

2.1) Verschiedene Bestrafungen für verschiedene Seelen

In den verschiedenen Jenseitsdarstellungen Platons stellt die Einverleibung in einen neuen Körper für die Seele eigentlich immer die konklusive Phase eines langen Aufenthaltes im Jenseits dar. Bevor ihre neue Reinkarnation stattfinden kann, müssen die verschiedenen Seelen in der außerirdischen Dimension zunächst die Strafe erleiden oder den Lohn erhalten, je nachdem, ob sie sich auf der Erde als schlecht oder als gut erwiesen haben. Im Gegensatz zu den unheilbaren Seelen, welche ewig im Tartaros ausharren müssen, erwartet die verdorbenen, aber noch heilbaren Individuen in der Regel eine zeitlich begrenzte Strafperiode in der Hölle; und auf eine ähnliche Weise können die guten Seelen für ihre Wohltaten temporär in einem himmlischen „Paradies“ belohnt werden. Erst nach dieser Periode im Himmel bzw. im Tartaros ist es der Seele gestattet, wieder auf die Erde zurückzukehren. Das Motiv eines zeitweisen Aufenthaltes im Jenseits vor der Reinkarnation lässt sich praktisch in jedem platonischen Jenseitsmythos wiedererkennen: In Ers Bericht über die Unterwelt (*Resp.*, 614c3-d1) werden die verschiedenen Seelen „nach oben in den Himmel“ (ἀνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ) oder nach „unten“ (κάτω; 614c5-6) gesendet, je nachdem, ob ihr Benehmen auf der Erde von dem Jenseitsgericht als δίκαιος oder als ἀδίκος beurteilt wurde. Eine ähnliche Differenzierung der guten von den schlechten Menschen ergibt sich auch in der Erzählung aus *Phaidon* (114c2-6): Nach der Verkündigung des Urteils erwartet den Frommen eine temporäre Ansiedlung „im reinen Aufenthalt“ (εἰς τὴν καθάραν οἴκησιν; 114c1) über der Erde, bevor er vermutlich erneut zur irdischen Fläche zurückgeschickt wird⁵⁷. Die übr-

⁵⁶ Im Er-Mythos wird auch vom Gegenteil erzählt, dass eine gute Seele ein schlechtes Modell wählt: Dies ist etwa der Fall bei der aus dem Himmel kommenden Seele, die sich für das Leben eines Tyrannen entscheidet, ohne zu merken, dass in jenes Modell auch große Verbrechen einbezogen sind (*Resp.*, 619b7ff.).

⁵⁷ Die meisten Kommentatoren (siehe u. a. Hackforth, 1955; Alt, 1982) identifizieren diesen Ort mit der „ätherischen Atmosphäre“, d. h. mit der „wahren Fläche der Erde“, in welcher Region bessere Lebensbedingungen ein

gen Seelen werden dagegen in den verschiedenen Räumen der Unterwelt solange bestraft, bis sie von ihren Opfern Vergebung erhalten haben (114a8-b6); erst danach dürfen sie die Unterwelt verlassen und wieder in eine neue Lebensform eingehen. Die Verkettung der verschiedenen Ereignisse im Jenseits, die für Platon der Wanderung der Seele vorausgehen, erhält eine mehr oder weniger deutliche Beschreibung in *Phaidros*, wenn Sokrates sich mit dem Schicksal derjenigen Seelen befasst, welche noch nicht zum Hyperuranion zurückkehren dürfen (249a5-b4⁵⁸):

Die anderen (Seelen) aber, wenn sie ihr erstes Leben beendet haben, kommen vor Gericht. Und nach diesem Gericht gehen die einen zu den unterirdischen Richtstätten (εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια) und erfahren dort ihre Bestrafung; andere werden von der Göttin des Rechts an einen Ort des Himmels erhoben und leben dort entsprechend dem Leben, das sie in Menschengestalt geführt haben. Im tausendsten Jahr kommen beide Seelen zur Lösung und Wahl des zweiten Lebens und jede Seele wählt, welches Leben sie will.

Betrachtet man die Seelenwanderung innerhalb dieses komplexen Systems der Vergeltung, erscheint das Bild der platonischen Unterwelt zweifellos verwirrend, wenn man die Metempsychose als bloße „Strafe“ definiert: Die Wanderung der Seele ist einerseits offensichtlich nicht das einzige Mittel, wodurch Platon die irdischen Übeltaten vergelten und eventuell korrigieren lässt, denn die verdorbenen Menschen büßen schon vor der nächsten Reinkarnation, und zwar durch den Aufenthalt im Tartaros. Gleicherweise wandern auch die guten Seelen, nachdem sie ihre Zeit im Himmel verbracht haben. Der einzige, der möglicherweise irgendwann ganz von der Metempsychose entbunden werden kann, ist der Philosoph. Ein Grund dafür, weshalb Platon diese verschiedenen Arten der Jenseitsvergeltung gleichzeitig erwähnt, scheint auf den ersten Blick nicht gegeben: Wenn ein ethischer Mangel für die Wiedergeburt der Seele verantwortlich ist, warum sollten die Seelen dann nach ihrem Aufenthalt im „Paradies“ in einer neuen Lebensform erneut auf der Erde aktiv sein, wenn sie sich doch in ihrem früheren Leben letztendlich als gut

schöneres und längeres Leben garantieren können (*Phd.*, 110b5ff.). Nach dem Aufenthalt an diesem Ort soll den Frommen nach Drozdek (2011) „an entrance to the more beautiful places along with the philosophers“ (S. 212) erwarten. Davon, dass die frommen Seelen wie die Seelen der Philosophen von der Körperlichkeit befreit werden, ist aber in *Phaidon* nie die Rede. Ganz im Gegenteil scheint Platon ihr unterschiedliches Schicksal in 114c2ff. deutlich hervorzuheben: τούτων δὲ αὐτῶν („unter diesen“, d. h. „den Frommen“) οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι [...]. Wenn in *Phaidon* der Philosoph als einziger von der Reinkarnation entbunden wird, lässt sich folglich vermuten, dass die οἱ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες – entweder hier oder auf der wahren Erde – neu einverleibt werden müssen. Zu diesem Unterschied siehe auch Alt (1982), S. 297-298.

⁵⁸ *Phdr.*, 249a5-b4: αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν, κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δὲ εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου. τῷ δὲ χλίστῳ ἀμφοτέραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσιν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἰροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἐκάστη. Übers. von Heitsch (1993), leicht modifiziert.

erwiesen haben? Ist der gute Bürger, der die Tugenden aus Gewohnheit praktiziert hat (*Phd.*, 82a10-b8), einfach nicht maßvoll genug, sodass seine Seele die Götter nicht erreichen kann und dagegen das passende Leben im Körper einer Biene oder Wespe findet, und zwar den gewöhnlich schlechten Menschen ähnlich, welche dagegen in Wölfe oder Löwen reinkarnieren? Und wenn die verdorbenen Seelen nach Platons Ansicht schon „dort [im Tartaros] erhalten, was sie verdient haben“ (τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν; *Phd.*, 107e2), warum werden sie dann – wie die guten Seelen – weiter durch die Einverleibung z. B. in einen Esel oder einen Wolf eine neue Strafe erleiden müssen? Mit anderen Worten: Welches Kriterium motiviert die Wanderung einer Seele in ihren künftigen Körper oder ihre mögliche Befreiung von der nächsten Wiedergeburt?

Aus diesem undeutlichen Verhältnis zwischen der periodischen Verurteilung in der Hölle und der danach fälligen Reinkarnation heraus will Annas (1982) daher in der Jenseitslehre aus dem *Phaidon* einen „[...] lack of fit“ erkennen, denn „the final morally rectifying judgement is still there, together with vivid pictures of the afterlife; and they are unreconciled with the idea that the only appropriate punishment for bad souls is the rebirth into another body“⁵⁹. Die von Annas aufgeworfene Aporie lässt sich aber leicht durch die Voraussetzung überbrücken, dass die gleichzeitige Präsenz dieser verschiedenen Systeme der Vergeltung eigentlich auf verschiedene Seelenkategorien anzuwenden ist: Mit der Bestrafung im Tartaros bzw. mit der Belohnung im Himmel erhalten die Seelen, „was sie verdient haben“, je nachdem, ob sie zeitlebens gut oder schlecht waren. Aber beide Seelen, auch dann, wenn sie wegen ihres frommen Lebens im Himmel belohnt wurden, werden einen neuen Wanderungsprozess erleben, denn nur der Philosoph hat Anspruch auf ein solches Schicksal. Aus diesem Grund lässt sich herausstellen vermuten, dass die Seelenwanderung bei Platon nicht „the only appropriate punishment for bad souls“ darstellt, im Gegensatz zu dem, was Annas z. B. für *Phaidon* vermutet. Eine neue Reinkarnation stellt vielmehr das gemeinsame Schicksal aller Seelen dar, die ihre philosophische Begabung nicht vollkommen erfüllt haben, denn eine Befreiung von der Wanderung wird keiner Seele gestattet, außer derjenigen, die „ohne Trug philosophiert hat oder nach der Philosophie die Knaben geliebt hat“ (πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἢ παιδευαστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας; *Phdr.*, 249a1-2). Die häufig erwähnte Möglichkeit, dass allein der Philosoph von der Wanderung entbunden wird, spricht somit dafür, dass Platon durch die Metempsychose die Seele des Philosophen von den Seelen der Nicht-Philosophen trennen will, ganz gleich, wie gut und gerecht diese Letzteren waren. Nach diesen Prämissen muss dann konsequenterweise angenommen werden, dass das Grundprinzip, welches die platonische Metempsychose regelt und ordnet, grundsätzlich nicht in

⁵⁹ Annas (1982), S. 127. Auf ähnliche Weise spricht sie von „a different set of ideas“ (S. 127), wenn Platon in *Phaidon* das Urteil des Jenseitsgerichtes neben der Metempsychose zur Bestrafung der Ungerechten erwähnt. Siehe dazu Annas (1982), S. 125-129.

der gerechten oder ungerechten Lebensführung des Individuums liegen kann. Die Idee, dass die Entbindung von der Wanderung nur den Philosophen betreffen kann, führt vielmehr zu der Annahme, dass seine Seele Voraussetzungen befriedigen muss, welche die gewöhnlichen Menschen während ihres Lebens nicht erfüllen konnten. Wenn sogar das gute Benehmen der οἱ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες – wie Platon in *Phaidon* die frommen Menschen definiert – auf keinen Fall die Befreiung von der Metempsychose hervorrufen kann, muss der Philosoph unter der Perspektive der Reinkarnation gegenüber allen anderen Menschen eine gewisse „Außergewöhnlichkeit“ erlangt haben.

Das Kriterium, welches die Präsenz der Wanderung in der platonischen Eschatologie erklären könnte, muss folglich in dem Unterschied gesucht werden, welcher die Figur des Philosophen gegenüber den anderen Menschen charakterisiert, d. h. in der „Andersartigkeit“ seiner Seele, durch die sein Anspruch auf das ewig göttliche Leben im Hyperuranion begründet werden kann. Was den Philosophen von den anderen Individuen unterscheidet und ihn zur Entbindung von der Wiedergeburt geeignet macht, erläutert Platon in *Timaios*, wo er das Problem des Entstehens und Vergehens der ersten Menschengeneration auf der Erde thematisiert (*Tim.*, 42a3-b2): Das δίκη βιοῦσθαι, welches den in die Körper „eingepflanzten“ Seelen die ewige Rückkehr zu dem zugehörigen Stern ermöglichen soll, ist für Platon in erster Linie mit einer Beherrschung der „Wahrnehmung aus heftigen Erregungen“ (αἴσθησιν ... ἐκ βιαίων παθημάτων; 42a5-6) und der daraus entstehenden Leidenschaften (wie z. B. Liebe, Angst usw.) verbunden. Nur durch den Einsatz ihrer intellektuellen Funktionen (λόγῳ κρατήσας; 42d1) kann die Seele die daraus erwachsende Körperlichkeit des Leibes unter Kontrolle halten und „die Form ihres ursprünglichen und besten Zustands erreichen“ (εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἔξωθεν; 42d1-2). Falls die Menschen in diesem Sinne „ungerecht leben“, indem sie dem Körper die führende Rolle überlassen, sind sie zu weiteren irdischen Existenzen gezwungen (*Tim.*, 42c4-d2). Bezüglich der Besonderheit des Philosophen erhält man ein vergleichbares Bild der seelischen πρώτη καὶ ἀρίστη ἔξις auch in *Phaidon*, wenn Platon sich mit der Wirkung der Philosophie auf die Seele beschäftigt. Was in *Timaios* als „Beherrschung der Wahrnehmungsimpulse“ beschrieben wurde, wird an dieser Stelle in der etwas stärkeren Formulierung „Einübung zum Tod“ (μελέτη θανάτου; 81a1-2) zur Sprache gebracht. Das wahre Philosophieren, welches das Erreichen des θεῶν γένος gewährleistet, wird an dieser Stelle als eine radikale Trennung der Seele von ihrem Leib definiert. Diese totale Absonderung vom σῶμα sollte natürlich nicht im Sinne einer generellen Enthaltensamkeit von den leiblichen Begierden und Lüsten interpretiert werden, welche auch in einem „gewöhnlich“ mäßigen Menschen zu erwarten sind. Die „Lösung“ (λύσις) und „Reinigung“ (κάθαρσις; 82d6) von den aus dem Körper entstehenden Impulsen, welche die Figur des

Philosophen charakterisieren (82b10-d6), erreicht man am Ende eines Prozesses, in dem selbst die Aktivität der Wahrnehmung sukzessive ihre epistemologische Bedeutung verliert. Wie sich Platon diesen Prozess der radikalen Befreiung von der Körpergefangenschaft durch die Philosophie vorstellt, wird in 83a1-b1⁶⁰ vermittelt:

[...] die Liebhaber der Wissenschaft (φιλομαθής) erkennen, dass die Philosophie, wenn sie ihre Seele in solchem Zustand [d. h. im Körper gefangen] übernimmt, ihr sanft zuredet und versucht, sie zu lösen (λύειν), indem sie offenbart, dass die Untersuchung durch die Augen (ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις) voller Täuschung ist, voller Täuschung auch durch die Ohren und durch die anderen Sinne, und sie überzeugt, sich aus ihnen zurückzuziehen (ἀναχωρεῖν), soweit man nicht zu ihrem Gebrauch gezwungen ist, und ihr anrät, sich in sich selbst zusammenzubringen und zu sammeln (εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι) und nichts anderem zu vertrauen als sich selbst, weil sie für sich selbst etwas von den Seienden für sich selbst denkt.

Was den Philosophen hinsichtlich der Seelenwanderung so außergewöhnlich macht, ist in *Phaidon* letztlich die vollständige Widerlegung der Wahrnehmungsimpulse aus der äußeren Welt und die Rückkehr seiner Seele „in sich selbst“ (εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι; 83a7-8): Da der φιλομαθής diese Impulse für trügerisch hält, kann er bereits während seiner irdischen Existenz dem Gefängnis des Körpers entgehen und ist folglich im Gegensatz zu den anderen Menschen in der Lage, seine Seele von ihnen „rein“ zu halten. Eine derartige Möglichkeit der Trennung von der Körperlichkeit, die der Philosoph durch den Gebrauch seiner intellektuellen Fähigkeiten erwirbt, konstituiert für Platon den Weg zum besten Zustand der Seele und bereitet dem Philosophen ein besonderes Schicksal nach dem Tod: die endgültige Wiedervereinigung mit den Göttern. Er erlangt somit nach dem Tod tatsächlich jene Form, in der er schon während seines irdischen Lebens gelebt hat, und zwar die reine Unkörperlichkeit im ewigen Paradies. Die anderen Seelen, die stattdessen ein solches lebenslanges „Einüben des Todes“ nicht durchgeführt haben, müssen dagegen nach ihrem Aufenthalt in der Unterwelt auf die irdische Fläche zurückgeschickt werden. Die Wanderung der Seele ist unter dieser Perspektive das verdiente Schicksal all jener, die während des irdischen Lebens ihre philosophische Begabung nicht erfüllt haben, d.

⁶⁰ *Phd.*, 83a1-b1: [...] γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὠτῶν καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρησθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων. Übers. von Zehnppennig (2007), an manchen Stellen verändert.

h. jener Menschen, die sich nicht durch den Intellekt von den Eindrücken der Körperlichkeit weitgehend trennt (*Phaidon*) bzw. die körperlichen Impulse nicht durch die Vernunft beherrscht haben (*Timaios*). Ein gewöhnlich „gerechtes“ Verhalten ist für Platon auf keinen Fall ausreichend, um dem Schicksal der Metempsychose zu entkommen: Ein einfaches Widerstehen der körperlichen Verlockungen, wie es guten Individuen bisweilen möglich ist, kann möglicherweise mit einer Belohnung im Himmel vergolten werden, führt aber mit Sicherheit nicht zu dem erwünschten Umgehen der nächsten Wanderung. Kann jedoch die ἀρίστη ἔξις der Seele nur durch eine endgültige Trennung von der Körperlichkeit erreicht werden, bedeutet dies zugleich, dass der Kontakt der Seele mit ihrem Körper als Ursache des Wanderungsprozesses angesehen werden kann: Nicht die ungerechte Existenz, sondern die Verbindung der Seele mit dem Körper und mit den in diesem Körper entstehenden Aktivitäten, die normalerweise in jedem Menschen statthaben, muss dann für Platon ganz allgemein als Grund für ihre Wanderung nach dem Aufenthalt in der Unterwelt gelten⁶¹.

Um die Funktion der Metempsychose korrekt zu identifizieren, muss aber zunächst noch geklärt werden, wie die Prinzipien der platonischen Eschatologie zusammen interagieren und inwiefern sie in den verschiedenen Konzeptionen der platonischen Lehre der Metempsychose wirksam sind. Auf den ersten Blick scheint noch unklar zu sein, welche Rolle die körperlichen Aktivitäten der Seele bei ihrem künftigen Eingehen in eine neue Lebensform erhalten, vor allem dann, wenn sich die nächste Wiedergeburt auf die Entscheidung der Seele in der Unterwelt zurückführen lässt, wie es im *Phaidros* oder in der *Politeia* der Fall ist. Zudem verlangt diese Abweichung im Er-Mythos eine weitere Erläuterung der Figur des Philosophen: Wenn nach dem Bericht von Er in der *Politeia* auch die Seele eines φιλομαθῆς am Ende ihrer Reise vor der Wahl eines neuen Lebens steht, kann man zu Recht daran zweifeln, ob der Philosoph hier wirklich eine spezielle Behandlung hinsichtlich der Seelenwanderungslehre erfährt.

2.2) Die Einwirkung der Körperlichkeit in *Phaidon* und in *Timaios*

Die Doktrin der Metempsychose antwortet somit bei Platon grundsätzlich weder auf das Bedürfnis einer Emendation bzw. Verbesserung der verdorbenen Seelen noch auf die Not eines Gerechtigkeitsausgleiches⁶², welchen Platon eher durch die zeitlich begrenzte Bestrafung im Tartaros bzw. mit der Belohnung im Himmel befriedet. Was die Lehre vielmehr motiviert, sind die „sterblichen Ansichten“ (δόγματα ... θνητά; *Tim.*, 90b3), welche die Seele notwendigerweise pflegt,

⁶¹ Dieser Auffassung scheint auch Bostock (2001) zu sein, wenn er das philosophische Leben, das in *Phaidon* mit der Befreiung aus dem „Kreis der Wiedergeburt“ verbunden wird, als ein Leben definiert, „in which the body and all its works are held in contempt, and all energies are concentrated on the life of pure reason“ (S. 248).

⁶² So lautet die Meinung z. B. von Inwood (2009), nach welcher Platon „[...] whatever his inconsistencies and changes of mind [...] as a metempsychotic egalitarian“ (S. 48) definiert. Siehe dazu auch Inwood (2009), S. 38-48.

wenn sie ihre Aufmerksamkeit den sinnlichen Lebensaktivitäten geschenkt hat, d. h., die Ursache des Seelenwanderungsprozesses ist auf ihre Beziehung mit dem Körperlichen zurückzuführen, welche die Seele der Nicht-Philosophen während ihres irdischen Lebens generell beschäftigt. Diese Rolle der Körper-Seele-Interaktion für das Auslösen der Seelenwanderung setzt aber zugleich einen Einfluss der leiblichen Beziehung voraus, auch nachdem sich die Seele von ihrem Körper durch den Tod getrennt hat und auf ihre neue Wiedergeburt wartet: Ist der unmittelbare Kontakt mit dem Leib letztlich als die Ursache für die spätere Wanderung zu betrachten, müssten die Konsequenzen dieses Kontaktes auch nach dem Tod erkenntlich werden, wenn die Seele während des irdischen Aufenthaltes „leiblich“ aktiv gewesen ist.

Auf eine solche „Kontamination mit dem ‚Erdartigen‘“⁶³, wie Alt (1982) die Einwirkung des Körpers auf die Seele bezeichnet, scheint Platon tatsächlich hinzuweisen, wenn er im *Phaidon* die Folgen dieser Befleckung durch den Leib thematisiert: In 83d4-5 z. B. vergleicht Sokrates die körperlichen Affektionen mit einem „Nagel“ (ἦλος), an den die Seele gefesselt bleibt, und wodurch sie „körperförmig“ (σωματοειδής) geworden ist, wenn sie die Unterwelt erreicht (83d10-e1). Dieselbe Art der ἀκαθαρσία der Seele ruft für Sokrates sogar das Erscheinen von φαντάσματα und ihr Herumtreiben bei den Grabsteinen hervor. Die Seelen also, die in einem engen „Zusammensein“ (ὁμιλία τε καὶ συνουσία; *Phd.*, 81c5) mit dem Körper gelebt haben, behalten eine gewisse Beziehung zur Körperlichkeit auch nach dem Tode bei, indem sie sogar sichtbar werden können (81c9-d4). In dieser Hinsicht ist die Einbindung solcher Seelen in einen neuen Körper für Platon nur die erwartbare Konsequenz ihres früheren Kontakts mit dem Leiblichen (*Phd.*, 81d9-e3⁶⁴):

Und sie [die Seelen] treiben solange herum, bis sie aus der Begierde (ἐπιθυμία) nach dem, was ihnen folgt, und zwar dem Körperförmigen (τοῦ σωματοειδοῦς), in einen Körper wieder eingebunden werden; sie werden aber wahrscheinlich in derartige Charaktere (εἰς τοιαῦτα ἦθη) eingebunden, in welchen sie sich auch während ihres Lebens geübt haben.

Wie auch immer man diese „körperliche Natur“ solcher Seelen interpretieren mag – ob beispielsweise eine physikalische „Vermischung“ mit der Körperlichkeit vorliegt (Alt, 1982⁶⁵) oder

⁶³ Alt (1982), S. 294.

⁶⁴ *Phd.*, 81d9-e3: καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἦθη ὅποῖτ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ. Übers. von Zehnpfennig (2007), leicht modifiziert.

⁶⁵ Siehe Alt (1982), S. 293-294. In dieser „Vermischung mit Körperlichem“ (S. 294) sieht Alt bei der Natur der Seele einen Widerspruch in der ontologischen Trennung zwischen dem ὁρατόν und dem νοητόν, die den platonischen

ob Platon an dieser Stelle mehr oder weniger „figurativ“ spricht (Bostock, 2001⁶⁶) –, die körperliche Befleckung zieht für den Prozess der Seelenwanderung jedenfalls wichtige Folgen nach sich: Die Aufnahme von „leiblichen“ Impulsen in der Seele hinterlässt beim Individuum zeitlebens gewisse „Spuren“, die sich auch nach der Trennung vom Körper weiter zeigen und ihr Schicksal nach dem Tod beeinflussen. Wirksam wird eine solche „Begierde nach dem Körperlichen“ (ἐπιθυμία τοῦ σωματοειδοῦς) in der Reinkarnation insofern, als die Seele ihrer Zuneigung zum Leibe gemäß einen „Charakter“ (ἥθος) entwickelt, durch den das nächste Eingehen in eine diesem Charakter ähnliche Lebensform vereinfacht wird: So ist die Seele, die in dem früheren Leben ein gewalttätiges ἥθος gezeigt hat, dementsprechend geeignet, in die Gattung der Wölfe und Geier einzugehen, die Seele mit einem maßlosen ἥθος in die Gattung der Esel, die Seele mit einem bürgerlichen ἥθος in die Gattung der Bienen oder der Menschen usw. (*Phd.*, 81e5ff.)⁶⁷

Die Vermutung, dass die unmittelbare Beziehung zum Körperlichen einen derartigen Einfluss auf die Seele ausübt, wird auch bezüglich der Seelenwanderungslehre im *Timaios* offenkundig, wo eine ähnliche Korrespondenz zwischen der Typologie der Seele und der Typologie des künftigen Lebens formuliert wird. Zwar erwähnt Platon hier in der Beschreibung des Seelenwanderungsprozesses die ἐπιθυμία τοῦ σωματοειδοῦς nicht; die Behauptung einer Entstehung der Tierspezies nach der früheren Tätigkeit des Menschenlebens weist aber auf eine gleichartige Funktion der Körperlichkeit hin, welche bereits in *Phaidon* aufgezeigt wurde. Die Bestimmung der nächsten Lebensform wird nämlich auch an dieser Stelle als Ergebnis der früheren Beschäftigungen des Individuums präsentiert: Je größer die Entfernung dieser Tätigkeit von der wahren Philosophie gewesen ist, desto enger war vermutlich die Beziehung zum Körperlichen. Dementsprechend wird die Seele auch die spezifische Gattung jener Lebewesen finden, welche die Form ihrer körperlichen Aktivitäten am besten widerspiegelt. Das Vertrauen in die Wahrnehmung oder in den Gebrauch niedrigerer Seelenteile (siehe z. B. die τὰ στήθη τῆς ψυχῆς in 91e5) verursacht auch dort eine Einwirkung auf die Seele, welche das Wandern in eine immer „körperlichere“ Lebensform nach sich zieht, bis zur Gattung der Wassertiere, die für *Timaios* aus „den allerunverständigsten und allerunwissendsten Menschen“ entstanden ist (ἐκ τῶν ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων; 92b1-2). Das „Wachsen oder der Verlust an Vernunft“ (νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει; 92c2-3) kann somit zur Ursache ihres ständigen Wechselns zwischen den

Dialog charakterisiert. Denn hier zeige sich „bei der Seele eine quasi Überschneidung der Bereiche des Unsichtbaren und Sichtbaren [...]“ (S. 294).

⁶⁶ Siehe Bostock (2001), S. 247-249.

⁶⁷ Von einer Bestimmung des seelischen ἥθος im nächsten Leben scheint nicht nur in *Phaidon* und *Timaios*, sondern auch in den *Nomoi* die Rede zu sein (903d7ff.). Obwohl an dieser Stelle der Charakter neben dem Geburtsort und der sozialen Position vom Gott selbst entschieden wird, entspricht der neue Zustand „dem Grad von ἀρετῇ oder κακίᾳ“ (Alt, 1983, S. 32), die man durch seine „beseelten Aktivitäten“ (ἐμψύχους ... πράξεις; 904a5) im früheren Leben gezeigt hat.

verschiedenen γένῃ erklärt werden, solange die Wirkung des Intellekts keine endgültige Entbindung von der Wanderung ermöglicht (92c1-3)⁶⁸.

Die Verunreinigung der Seele, welche durch ihre jetzige Beziehung mit dem Leib hervorgerufen wird, gilt in der platonischen Metempsychose als Ursache für die nächste Wanderung, da der Leib einen gewissen Einfluss auf die Seele ausüben kann. Er lässt sich bei einem Individuum daran erkennen, dass es sein intellektuelles Potenzial zeitlebens nicht verwirklicht hat, ganz gleich, ob es ein gutes Leben geführt hat oder nicht. Der Gebrauch der leiblichen Funktionen der Seele scheint bei diesen Nicht-Philosophen eine undefinierte „Zuneigung“ oder (mit Platons Worten) eine ἐπιθυμία nach Körperlichkeit hervorzurufen, die auch nach dem Tod weiter wirkt und die Seele für eine neue Einverleibung bereit macht. Die Entstehung eines ἥθους der Seele ist die natürliche Folge jener Aktivität, durch die sich ein Individuum während seines früheren Lebens körperlich am meisten ausgezeichnet hat. Die verschiedene Arten der Korrespondenz zwischen dem unmittelbaren und dem künftigen Leben zeigen auf eine konsequente Weise, dass für Platon bei der nächsten Wiedergeburt vieles durch die aktuelle Form der Körper-Seele-Relation beeinflusst, wenn nicht sogar vollkommen durch sie entschieden wird. In *Phaidon* und *Timaios* spielt die körperliche Einwirkung des heutigen Lebens somit die wichtigste Rolle in der Bestimmung der Zukunft auf der Erde. Das bedeutet aber zugleich, dass der Seelenwanderungsprozess bei Platon grundsätzlich nicht die Funktion einer „Strafe“ im eigentlichen Sinne des Wortes hat. Wird das Bedürfnis nach Gerechtigkeit bereits durch das Urteil des göttlichen Gerichts bezüglich der Wohl- bzw. Übeltaten befriedigt, repräsentiert die Metempsychose in *Phaidon* und in *Timaios* das Ergebnis eines „natürlichen“ Prozesses, der bereits während des Lebens beginnt, in dem die Seele nicht zuletzt infolge der normalen Interaktion mit dem Leib, zu der es auch bei den gewöhnlichen δίκαιοι kommt, ihre Reinheit verliert. Aus demselben Grund lässt sich dagegen beim Philosophen keine Korrespondenz zu einer der künftigen Formen der Reinkarnation erkennen: Seine Beschäftigung als rational aktives Wesen lässt ihn von jeder Einwirkung der Materie „unberührt“, denn die erfolgreiche Trennung vom Leib schließt die Möglichkeit aus, dass seine Seele während seines Lebens ein körperliches ἥθος entwickeln kann: In dieser Hinsicht stellt die Entbindung des Philosophen von der nächsten Wanderung keine berechtigte Belohnung für seine Wohltaten dar, sondern vielmehr die natürliche Konsequenz seines „unkörperlichen“ Lebens: Weil der φιλομαθής sich vom Körper ferngehalten hat, kann die einzige für ihn passende Existenz nur in der reinen „Unkörperlichkeit“ zu finden sein, d. h. im Hyperuranion zusammen mit dem θεῶν γένος.

⁶⁸ Dasselbe Prinzip der Korrespondenz scheint auch in *Phaidros* relevant zu sein, wo die erste Geburt in verschiedenen menschliche Lebensarten stattfindet, je nach Anschauung der Ideen im Hyperuranion (248c2ff.): Auch hier zeigt sich ein Kontrast zwischen dem Zugang zur Vernunft und der Ausnutzung „leiblicher“ Fähigkeiten.

2.3) Die Wahl des nächsten Lebens im Mythos von Er (*Resp.*, 617c8-620d5)

Zum Auslösen der Seelenwanderung infolge eines körperlichen Aktiv-Seins der Seele scheint es allerdings dann nicht zu kommen, wenn die Form der nächsten Wiedergeburt nicht nach der Charakterähnlichkeit, sondern von einer Wahl der Seele (αἵρεσις) in der Unterwelt bestimmt wird. Wie schon gesagt, ist dies der Fall in *Phaidros* (249b1-6) und im Mythos von Er aus der *Politeia* (617c8-620d5), wo die körperliche Tendenz der Seele, wie es in *Phaidon* und in *Timaios* beschrieben wird, bei der Bestimmung des nächsten Lebens auf den ersten Blick von geringerer Bedeutung ist. Hier steht vielmehr jeder Seele der Zugang zu verschiedenen Lebensarten angeblich frei, und zwar ganz unabhängig davon, wie sie vorher gelebt hat bzw. in welcher Art der körperlichen Beschäftigung sie aktiv war. Im Hinblick auf die Wahl der Seele stellt das Schicksal des φιλομαθῆς in der Unterwelt aus der *Politeia* eine interessante Besonderheit dar: Im Gegensatz zu *Timaios* und *Phaidon* wird auch der Philosoph hier nicht von der nächsten Wanderung befreit; nach der Belohnung im Himmel steht auch seine Seele erneut vor der Entscheidung über das künftige Leben. Wie ist das Prinzip der αἵρεσις dann im Hinblick auf den Prozess der Wanderung der Nicht-Philosophen zu verstehen, da es ja für jede Seele eine freie, von der Körper-Seele-Beziehung ihrer letzten Existenz scheinbar unabhängige Entscheidung ermöglicht? Und inwiefern kann man in diesem Kontext von einer Außergewöhnlichkeit des Philosophen sprechen, wenn auch dieser Menschentypus zwangsläufig dem Wanderungsprozess unterliegen muss? Auch wenn derartige Schwierigkeiten in einem εἰκὼς μῦθος wie der Lehre der Metempsychose an sich nicht überraschen sollten, dürfen sie doch zugleich nicht unterschätzt werden. Denn es geht hier nicht allein um ein alternatives Bild der Unterwelt, das die Funktion der Lehre, wie sie sich in *Phaidon* und *Timaios* dargestellt hat, womöglich infrage stellt. Auf den Er-Mythos, in dem diese Abweichungen am deutlichsten aufscheinen, konzentriert sich vor allem das Interesse von Porphyrios, wenn er die Lehre der Metempsychose in der fragmentarischen Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* analysiert. Eine präzise Untersuchung dieser Lehre, wie sie im Er-Mythos vermittelt wird, erweist sich somit für ein Verständnis der αἵρεσις in der Interpretation Porphyrios' und für die dortige Annahme der Wanderung zwischen Menschen und Tieren als zwingend erforderlich.

Die Frage, wie die Wahl des nächsten Lebens für die verschiedenen Seelen stattfinden soll, wird nämlich vor allem im Bericht von Er über die Unterwelt ausführlich behandelt. Hier wird das neue Leben aus einer breiten Auswahl an verschiedenen Lebensmodellen, welche der Prophet den aus dem Himmel bzw. aus dem Tartaros kommenden Seelen zur Verfügung stellt, ausgewählt. Da die Seele allein ihre Entscheidung trifft, trägt die Gottheit in Bezug auf das künftige Leben keine Haftung, sondern die Seele ist selbst dafür verantwortlich oder, wie der προφήτης

am Ende seiner Rede verkündet, „αἰτία ἐλουμένου· θεός ἀναιτίος“ (617e4-5). Jedes Lebensmodell enthält nicht nur allgemeine Informationen über die Gattung des Lebewesens – d. h. darüber, ob man sich in ein Tier oder in einen Menschen verwandeln wird –, sondern auch präzisere Auskünfte über die soziale Schicht, die physischen Stärken und Schwächen und zahlreiche andere Aspekte, welche den Ablauf der irdischen Existenz betreffen⁶⁹. Was in den παραδείγματα dagegen nicht unmittelbar verständlich erscheint, ist die künftige „Disposition der Seele“ (ψυχῆς τάξις; 618b2-3) zum guten oder zum schlechten Benehmen⁷⁰, die sich notwendigerweise erst aus der Kombination der verschiedenen Lebensfaktoren ergeben kann. Eine unvorsichtige Wahl kann in dieser Hinsicht für die irdische Zukunft der Seele entscheidend sein: Was auf den ersten Blick schön und wünschenswert erscheint, kann möglicherweise letztlich zu einem unglücklichen Leben führen. Dies ist etwa der Fall bei der guten Seele aus dem Himmel, die „aus Torheit und Gierigkeit“ (ὕπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας; 619b8-9) unvorsichtigerweise das Leben eines Tyrannen wählt, ohne die schlimmen Verbrechen zu berücksichtigen, die in diesem Modell enthalten sind (619b7ff.).

Wie Platon deutlich macht, hat der Mensch, der eine so schreckliche Wahl trifft, während seines alten Lebens die Tugenden praktiziert, jedoch ohne die Unterstützung der Philosophie (ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς; 619d1). Das erinnert zweifellos an das Beispiel der „guten Bürger“ im *Phaidon*, welche im Gegensatz zum Philosophen vermutlich in die Gattung der Bienen, der Ameisen bzw. der Wespen oder aber wieder in die Menschengattung wandern werden, da sie die politischen Tugenden ohne Unterstützung der Philosophie praktiziert haben. Da im Er-Mythos die Nicht-Philosophen bei der Wahl im Jenseits diesen und ähnliche Fehler begehen können, liegt in der αἴρεσις des neuen Lebens „die ganze Gefahr“ (ὁ πᾶς κίνδυνος; 618b7) für den Menschen, wenn er nicht gelernt hat, das gute vom schlechten Leben zu unterscheiden (619b6-c6). Im Gegensatz dazu ist die Seele eines Philosophen in der Lage, unter den zur Verfügung stehenden παραδείγματα stets das passende zu wählen. Bei der Wahl des nächsten Lebens lässt sich somit durchaus eine unterschiedliche Behandlung im Blick auf den Philosophen erkennen, auch wenn er nicht aus dem Kreis der Wiedergeburt befreit wird. Seine Kenntnisse über das Gerechte und das Ungerechte, anhand derer er gewisse Lebensmodelle im Voraus richtig beurteilen kann, geben ihm die Möglichkeit, sowohl bei der Rückkehr auf die Erde als auch nach dem nächsten Tod am glücklichsten zu werden (619d7-e5⁷¹):

⁶⁹ Zu der mit dieser Auffassung der Doktrin verbundenen Problematik des ἐφ’ ἡμῖν und ihre Diskussion bei Porphyrios siehe auch Kap. III, S. 117ff. und S. 132ff.

⁷⁰ Zu dieser Interpretation der τάξις der Seele siehe auch Inwood (2009), S. 44.

⁷¹ *Resp.*, 619d7-e5: ἐπεὶ εἴ τις ἀεὶ, ὅποτε εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὑγιῶς φιλοσοφοῖ καὶ ὁ κλῆρος αὐτῷ τῆς αἰρέσεως μὴ ἐν τελευταίοις πίπτοι, κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ἄν,

Weil wenn einer, wenn (ὅποτε) er in das Leben hier ankäme, immer wahrhaft philosophiere (ὅγῳ φιλοσοφοῖ) und das Los zur Wahl (ὁ κλῆρος) nicht unter den letzten falle, so würde er wohl dem dort Angekündigten zufolge nicht nur hier glücklich sein, sondern er würde auch seinen Weg von hier dorthin und von dorthier zurück nicht unterirdisch und rau zurücklegen, sondern glatt und himmlisch.

In diesen Worten von Sokrates taucht erneut die bekannte Unterscheidung zwischen den zwei Menschentypologien wieder auf, welche die Lehre der Metempsychose auch in den Abhandlungen von *Phaidon* und *Timaios* motiviert. Wenn man das Glück, das Sokrates hier dem Philosophen verspricht, mit der Entbindung von der Wanderung aus den anderen Dialogen vergleicht, verliert der Preis für das philosophische Leben an dieser Stelle zweifellos seine Anziehungskraft. Aber mit der Behauptung, dass einer solchen Seele höchstwahrscheinlich ein glückliches Schicksal widerfährt, muss dennoch eine Art Schonung für den φιλομαθής hinsichtlich der Metempsychose auch im Er-Mythos im Blick stehen, welche seine Figur im Gegensatz zu den anderen Menschen – auch den δίκαιοι – auszeichnet. Was aber aus dieser Beschreibung noch nicht klar wird, ist die Motivation dafür, warum es nur einem solchen Menschentypus jederzeit gestattet sein soll, auf eine glückliche Zukunft zu hoffen, wenn doch alle Seelen ihre nächste Existenz selber wählen dürfen. Der Grund, weshalb die Nicht-Philosophen zumeist unfähig sein sollen, „immer und überall das beste von den möglichen Leben zu wählen“ (τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι; 618c6), bleibt in dieser Beschreibung durchaus offen: Was unterscheidet die Seele eines Philosophen von jenen, die ohne Philosophie gelebt haben, sodass sie nach dem Mythos im Vergleich zu den anderen Seelen stets in der Lage ist, die beste Entscheidung zu treffen? Was ruft dagegen bei den Nicht-Philosophen die Unfähigkeit hervor, dasselbe zu tun?

Platon selbst weist auf eine mögliche Antwort auf diese Fragen hin, wenn er das Treffen einer schlechten Entscheidung grundsätzlich auf den langen Aufenthalt der Seele im Himmel zurückführt (619c6ff.). Wie Sokrates betont, sind nämlich die Seelen aus dem Himmel diejenigen, welchen eine solche Aufgabe am schwersten fällt, wie das Beispiel der guten, jedoch das Leben eines Tyrannen wählenden Seele bestätigt. Denn für Platon sind die δίκαιοι, die während ihres Lebens nicht philosophiert haben, für das Leiden „nicht trainiert“ (πόνων ἀγυμνάστους; 619d3), kommen somit unvorbereitet zur Wahl und treffen oft eine leichtsinnige Entscheidung. Dagegen zeigen die Seelen aus dem Tartaros aufgrund der 1 000 Jahre langen Bestrafung ein generelles Misstrauen, treffen somit ihre Entscheidung „nicht auf den ersten Anlauf“ (οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς;

ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθὲνδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχεῖαν πορεύεσθαι, ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν. Übers. von Schleiermacher (1971), leicht verändert.

619d5), weshalb von solchen Individuen weniger häufig Fehler begangen werden. Die Herkunft aus dem Tartaros bzw. aus dem Himmel scheint in dieser Hinsicht den Charakter der Seele unterschiedlich zu prägen: Der frühere Aufenthalt kann sie, wenn man kein Philosoph ist, zu einer guten oder aber zu einer schlechten Entscheidung treiben. Was für die Nicht-Philosophen daraus folgt, ist somit ein ständiger Wechsel des Aufenthaltsortes nach dem Tod oder, wie Ferrari (2009) es definiert, „an exchange of positions: ‚bad souls tend to choose good lives, good souls bad lives [...]‘“⁷².

Der Aufenthalt der Seele im Jenseits ist aber nicht der einzige Faktor, der bei den Nicht-Philosophen die Wahl des nächsten Lebens im Jenseits beeinflussen kann. In den Bemerkungen, mit denen Platon die Darstellung der Metempsychose abschließt, lassen sich deutliche Hinweise erkennen, die zugunsten eines aktiven Einflusses der irdischen Erfahrungen auf die Wahl des neuen Lebens sprechen. Vielen Seelen scheint nämlich, wenn sie ihre Entscheidung treffen müssen, eine seltsame Haltung gemein zu sein, ganz gleich, ob sie aus dem Tartaros oder aus dem Himmel kommen. Wie Er in 619e6-620a3⁷³ betont, wählen die meisten Seelen daher ihr παράδειγμα auch vor dem Hintergrund ihres früheren Lebens aus:

Er sagte, dieses Schauspiel sei würdig, gesehen zu werden, wie jene Seelen die Leben wählten; denn es sei jämmerlich zu sehen und lächerlich und wunderbar. Die meisten (τὰ πολλά) hätten sie nach der Gewohnheit an ihr früheres Leben gewählt (κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλά αἰρεῖσθαι).

Wie diese συνήθεια τοῦ προτέρου βίου bei der Wahl des neuen Lebensmodells wirkt, erläutern die Beispiele der verschiedenen mythologischen Helden, die unmittelbar folgen (619a3ff.): Wie Er berichtet, wählt die Seele von Orpheus das Leben eines Schwanes, aus Hass gegen die Frauen (μῖσει τοῦ γυναικείου γένους; 620a4-5); die Seele von Aias sucht sich das Modell eines Löwen aus, weil er den Spruch über die Waffen nicht vergessen kann (μεμνημένην τῆς τῶν ὀπλῶν κρίσεως; 620b3); Agamemnon entscheidet sich dagegen aus Abneigung gegen die menschliche Gattung (ἔχθρα ... τοῦ ἀνθρωπίνου γένους; 620b4-5) für das Leben eines Adlers, usw. Bei allen diesen Individuen hat die frühere Erfahrung auf der Erde offensichtlich deutliche Spuren in ihrer Seele hinterlassen. Die Leidenschaften und Affektionen die ihre Persönlichkeit zeitlebens charakterisiert haben, lassen sich bei der Wahl des nächsten Lebens wiedererkennen und beeinflus-

⁷² Ferrari (2009), S. 127.

⁷³ *Resp.*, 619e6-620a3: Ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θῆαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, ὥς ἕκασται αἱ ψυχαὶ ἤρουντο τοὺς βίους· ἐλείνῃν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν. κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλά αἰρεῖσθαι. Übers. von Schleiermacher (1971), leicht verändert.

sen die Wanderung der Seele, indem sie die Freiheit ihrer Entscheidung verringern oder sogar ausschließen. Bei der Wirkung der συνήθεια τοῦ προτέρου βίου, wie der Einfluss des körperlichen Aktiv-Seins an dieser Stelle genannt wird, ist aber nicht immer von einer unmittelbaren Korrespondenz zwischen dem alten und dem neuen Leben die Rede, wie es in *Phaidon* und *Timaios* der Fall ist. Obwohl die irdischen Erfahrungen bisweilen auch zur Wahl eines unerwarteten παράδειγμα führen können – siehe das Beispiel von Odysseus, der auf den Ehrgeiz verzichtend das Leben eines privaten und anonymen Mannes wählt –, lässt sich das ἥθος der Nicht-Philosophen, welches die Zukunft auf der Erde auf die eine oder andere Weise bestimmen kann, immer wieder erkennen. Und dieser Charakter muss natürlich die Konsequenz einer gewissen Verunreinigung der Seele sein, zu welcher es notwendig kommt, wenn man nicht die Beziehung zur Körperlichkeit abgebrochen hat. Wenn im Er-Mythos die Nicht-Philosophen tendenziell die Lebensform auswählen, in welcher sich ihre frühere Lebensführung widerspiegelt, ist die Korrespondenz zwischen dem früheren und dem künftigen Leben somit auch im Kontext der αἵρεσις im Jenseits respektiert. Deshalb kann das schon in *Timaios* und *Phaidon* erläuterte Prinzip der Korrespondenz auch in der *Politeia* seine Formulierung finden (620d2-5⁷⁴):

Und von anderen Tieren seien sie zu den Menschen gleicherweise übergegangen und hätten sich ineinander verwandelt, und die ungerechten (τὰ μὲν ἄδικοι) hätten zu den wilden (τὰ ἄγρια) und die gerechten (τὰ δὲ δίκαιοι) dagegen zu den zahmen (τὰ ἡμερᾶ) gewechselt und alle Arten von Mischungen seien vorgekommen.

Die Verwendung von ἀδίκος und δίκαιος ist an dieser Stelle im Sinne der Korrespondenz zwischen der neuen Lebensform und dem alten irdischen Benehmen zu interpretieren. Diese beiden Arten von Seelen finden nur in den entsprechenden παραδείγματα die Existenz, die ihre alte συνήθεια am ehesten widerspiegelt. Wie der Hinweis auf die wilden bzw. zahmen Tiere andeutet, ist – wie schon in *Phaidon* mit der Wanderung der guten Bürger – auch hier die Rede von guten und gerechten Menschen, welche die Reinkarnation sogar in ein animalisches Lebewesen erleben, obgleich sie ein mäßiges, aber eben kein philosophisches Leben geführt haben. Wenn die „ganze Gefahr“ (ὁ πᾶς κίνδυνος) für die Seele somit darin besteht, sich bei der Wahl des nächsten Lebens von den Folgen der Affektionen beeinflussen zu lassen, ist der Philosoph im Gegensatz zu diesen Menschentypen in der Lage, diese Gefahr bestmöglich zu vermeiden. Seine Kenntnis der Gerechtigkeit und seine Unabhängigkeit von den irdischen Affektionen stellen für

⁷⁴ Resp., 620d2-5: Καὶ ἐκ τῶν ἄλλων δὴ θηρίων ὡσαύτως εἰς ἀνθρώπους ἵεναι καὶ εἰς ἄλληλα, τὰ μὲν ἄδικοι εἰς τὰ ἄγρια, τὰ δὲ δίκαιοι εἰς τὰ ἡμερᾶ μεταβάλλοντα, καὶ πάσας μίξεις μίγνυσθαι. Übers. von Schleiermacher (1971), leicht verändert.

ihn den Ausgangspunkt zu einer glücklichen Wahl und damit zu einer entsprechend glücklichen Zukunft dar und motivieren somit seine Außergewöhnlichkeit. Obwohl nach dem Er-Mythos keine Seele von dem Wanderungsprozess befreit wird, ist auch nach Ers Auffassung durch die Seelenwanderungslehre eine Trennung des Philosophen von den gewöhnlichen Menschen markiert, ganz wie es auch in den anderen Verfassungen der platonischen Lehre der Fall ist: Seine außergewöhnliche Begabung, sich für das richtige Modell zu entscheiden, lässt sich letztlich auch hier auf seinen Abstand von einer „leiblichen“ Lebensart zurückführen, welche aus dem Kontakt mit dem Körper entstehen kann und für die Nicht-Philosophen das künftigen Eingehen in die neue Lebensform mehr oder weniger zwangsläufig bestimmt. Auch dort, wo Platon das Prinzip der αἵρεσις des neuen Lebens einführt, spielt die Einwirkung der Körperlichkeit zweifellos eine entscheidende Rolle bei der Metempsychose, denn für Platon geschieht die Wahl des neuen Lebens bei den Nicht-Philosophen auf keine freie Weise. Der Philosoph lässt sich dagegen weder von der Erinnerung an den Aufenthalt im Himmel noch von den leiblichen Erfahrungen bei der Wahl des nächsten Lebens beeinflussen.

Zusammenfassung

Wie der Vergleich zwischen den Konzeptionen zeigt, wird die Doktrin der Seelenwanderung in den verschiedenen Jenseitsdarstellungen von Platon auf eine undogmatische Weise behandelt. In den Inkongruenzen, die sich daher in den platonischen Dialogen erkennen lassen, spiegelt sich eine gewisse Instabilität der Lehre wider, welche Platon zu unterschiedlichen Versionen der Lehre geführt hat. Dass aber manche Aspekte der Lehre der Metempsychose keine eindeutige Erklärung finden, sollte nicht unbedingt als Zeichen für eine rein symbolische Bedeutung der Doktrin aufgefasst werden. In der Definition der Seelenwanderung als „wahrscheinlicher μῦθος bzw. λόγος“ macht Platon die Ernsthaftigkeit der philosophischen Mitteilung offenkundig, die durch die Doktrin verbreitet wird. Wie es in *Phaidon* und in *Timaios* heißt, gehört die Lehre der Metempsychose zu den platonischen Reden, welche eine unvollkommene, aber doch plausible Antwort auf die Frage geben, was genau mit der Seele im Jenseits geschehen soll, nachdem sie sich vom Körper getrennt hat. Die häufige Behandlung der Lehre im Rahmen der mythologischen Narration und die unbeantworteten Fragen, welche die platonische Lehre auszeichnen, machen die Seelenwanderung bei Platon somit zu einer Vermutung *in fieri*, die durchaus für Änderungen und Verbesserungen offen ist.

In der Lehre lassen sich daher wichtige Intuitionen entdecken, die sich auf die Natur der Seele und auf ihre Interaktion mit dem Körper beziehen. Durch die Metempsychose kann Platon davon sprechen, inwiefern die körperlichen Affektionen den Zustand der Seele verunreinigen

können. In dieser Hinsicht erhält der Prozess der Metempsychose nicht die Funktion einer Strafe im eigentlichen Sinne des Wortes, durch die der verdorbene Mensch für sein ungerechtes Benehmen büßen muss: Sein eschatologischer Zweck liegt vielmehr in der Beschreibung der natürlichen Folgen, welche sich für die Seele ergeben, wenn sie sich während ihres Lebens mit körperlichen Aktivitäten beschäftigt hat. Die Lehre spiegelt somit Platons Auffassung vom Wesen der Seele und von ihrer Beziehung zum Körper wider: Wenngleich die Seele eine entgegengesetzte Natur besitzt, zieht doch ihr Kontakt mit dem Leib gewisse Konsequenzen nach sich, welche sich sogar über den Tod hinaus zeigen können. Um diesen Konsequenzen zu entgehen, hält Platon eine Trennung der Seele von den leiblichen Affektionen für notwendig, welche aber nur durch die Philosophie erreichbar ist. In *Phaidon*, *Timaios* und *Phaidros* schenkt er dem Philosophen aus diesem Grund eine ewige Befreiung von jeder zusätzlichen Geburt auf der Erde; im Er-Mythos, wo keine Befreiung von der Wanderung erwähnt wird, kann der Philosoph dennoch auf ein glückliches Leben hoffen, da einzig er dazu in der Lage ist, eine gute Wahl unter den gegebenen Lebensmodellen zu treffen. Trotz dieser unterschiedlichen Perspektiven, unter denen die Figur des φιλομαθῆς betrachtet wird, bleibt die Mitteilung Platons dieselbe: Nur dem wahren Philosophen ist eine sorglose Zukunft nach dem Tod versprochen werden.

II) Porphyrios und die antike Debatte über die Metempsychose in Tiere

Verschiedene Positionen bezüglich der Wanderung zwischen Menschen und Tieren

Wie im ersten Kapitel über Platons Metempsychose deutlich wurde, ist keine einheitliche Behandlung der Doktrin in den platonischen Dialogen zu erkennen. Die Lehre der Metempsychose wird dort nicht als ein unerschütterliches Dogma behandelt, sondern Platon kann die Auffassung der Lehre aufgrund der wahrscheinlichen Natur seiner Aussagen über den Wanderungsprozess auch modifizieren. Wie sich gezeigt hat, macht dieses Charakteristikum der platonischen Eschatologie die Frage nach der Bedeutung der Metempsychose besonders brisant, denn gerade das Vorhandensein verschiedener „Versionen“ der Lehre bei Platon hat die modernen Interpreten bisweilen dazu geführt, ihre Funktion auf eine „moralische“ Darstellung für die schlechten Menschen zu reduzieren. Das kontroverse Auftreten der Seelenwanderung in den platonischen Mythen hat aber nicht nur die gegenwärtige Diskussion über die eschatologischen Absichten Platons motiviert – das Merkmal der „Wahrscheinlichkeit“ sollte auch deutliche Spuren in der antiken Rezeption der Lehre hinterlassen haben. Obwohl das grundsätzliche Postulat der platonischen Eschatologie – dass die Seele aufgrund ihrer Unsterblichkeit eine Wiedergeburt in einem neuen Körper erfährt – letztlich nicht berührt wurde, ist die Lehre der Metempsychose bereits in der Antike zu einem kniffligen Diskussionsthema für die Platoniker avanciert. Besonders interessant für die Geschichte des späteren Platonismus ist in dieser Hinsicht der Streit, der sich auf die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren bezieht. Wie sich schon gezeigt hat, zieht Platon die Option, dass eine Seele, welche sich gerade in einem Menschenkörper aufhält, die nächste irdische Existenz auch in einem Tierkörper verbringen kann, ständig in Betracht. Allerdings waren sich die Platoniker nicht immer einig, ob Platon an ein solches Wechseln der Gattungsform wirklich geglaubt hat, und wenn nicht, wie dann seine Aussagen über eine solche Art der Wanderung zu verstehen sind. Wo er auf Platons Äußerungen über die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren stößt, gibt z. B. Proklos in seinem Kommentar zum *Timaios* eine Zusammenfassung der verschiedenen Positionen, welche die Platoniker in dieser Debatte vertreten haben sollen¹:

¹ In *Tim.* III 294, 22-29: Τὴν εἰς τὰ ἄλογα ζῷα κάθοδον τῶν ψυχῶν ὅπως λέγεται ζητεῖν εἰώθασι, καὶ οἱ μὲν ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία νομίζουσιν εἶναι τοὺς λεγομένους θηριώδεις βίους (οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν θηρίου γενέσθαι ψυχὴν οὐσίαν λογικὴν), οἱ δὲ αὐτόθεν καὶ ταύτην εἰς τὰ ἄλογα συγχωροῦσιν εἰσκρίνεσθαι (καὶ γὰρ εἶναι πάσας ὁμοειδεῖς τὰς ψυχάς, ὥστε καὶ λύκους καὶ παρδάλεις καὶ πνεύμονας γίνεσθαι ταύτας). Eine deutsche Übersetzung von Proklos' Kommentaren zu *Timaios* und *Politeia* liegt nicht vor. Zur Erstellung der hier vorliegenden Übersetzungen waren die französischen Übersetzungen von Festugière (1966; 1970) sehr hilfreich.

Wie der Abstieg der Seelen in die irrationalen Lebewesen genannt werden sollte, erforschen sie [die Platoniker] gewöhnlich und manche behaupten einerseits, mit den genannten „tierförmigen Arten des Lebens“ (τοὺς λεγομένους θηριώδεις βίους) seien die Ähnlichkeiten der Menschen zu den Tieren gemeint – denn es ist unmöglich, dass die Seele eines Tieres zu einer rationalen Substanz wird –, manche andere sind daher einig, diese werde auch in die irrationalen Lebewesen einverleibt – denn alle Seelen hätten die gleiche Form, sodass sie auch zu Wölfen und Leoparden und Seelöwen werden könnten.

Hinsichtlich der Frage, ob eine Seele zwischen einem Menschenkörper und einem Tierkörper wirklich wandern kann – die sog. κάθοδος der Seele in die irrationalen Lebewesen –, spaltet Proklos hier Platons Interpreten in zwei entgegengesetzte Gruppierungen und führt ihre unterschiedlichen Meinungen auf zwei Deutungen der platonischen Metempsychose zurück. In seiner Schilderung macht er aber zugleich deutlich, dass die Debatte über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren in erster Linie eine Debatte über die Natur der Seele ist. Die erste Partei hat seinem Bericht zufolge nämlich verneint, dass die Seele zwischen verschiedenen Lebewesen wandern kann, in der Überzeugung, dass nur die Menschenseele über eine rationale Substanz (λογικὴ οὐσία) verfüge. Da die Seele ihre Natur unmöglich ändert – eine rationale Seele kann nicht irrational werden und umgekehrt –, war für diese Platoniker somit ausgeschlossen, dass der Prozess der Metempsychose auch nicht-menschliche Lebewesen betreffen könnte. Die Aussagen Platons über die Wanderung in Tiere wurden daher in Bezug auf die Ähnlichkeiten der schlechten Menschen zu verschiedenen Tieren interpretiert (ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία): Platon habe nicht an ein tatsächliches Eingehen der menschlichen Seele in Tiere gedacht, sondern an eine Wiedergeburt der Seele in einem Menschen, dessen Charakterverhalten an ein Tier erinnere. Nicht mit dieser Auslegung einverstanden waren laut Proklos dagegen diejenigen, welche die Wanderung der Seele wörtlich akzeptiert haben. Aufgrund der These, dass alle Seelen von gleicher Form sind (πάσας ὁμοειδεῖς τὰς ψυχάς), haben diese Platoniker die Position vertreten, die Seele eines Menschen könne auch in verschiedene Tiere eingehen, denn dies impliziere keine Änderung ihrer rationalen Substanz, da Menschen und Tiere die gleiche (rationale) Seele haben. In seiner Schrift *De Natura Hominis* fasst Nemesios von Emesa den Streit auf eine ähnliche Weise zusammen, wenn er von einer

„allegorischen“ (τροπικῶς) und von einer „buchstäblichen“ (κυρίως) Interpretation der platonischen Seelenwanderungslehre spricht (*De Nat. Hom.* II 35, 3²):

[...] die einen [verstanden] die Wölfe, Löwen und Esel buchstäblich (κυρίως), die anderen hingegen urteilten, er [Platon] habe nur im übertragenen Sinn (τροπικῶς) gesprochen, indem er durch die Tiere die jeweiligen Menschencharakter (τὰ ἥθη) gemeint habe.

Diese zwei entgegengesetzten Auffassungen der Lehre sind allerdings nicht die einzigen Positionen, welche in der platonischen Debatte über die Seelenwanderung traditionell zu identifizieren sind. In seinem Kommentar zum *Timaios* macht Proklos ebenfalls klar, dass seine eigene Meinung sowohl von der „allegorischen“ als auch von der „buchstäblichen“ Interpretation unmissverständlich abweicht: Da die Seele eines Menschen aufgrund ihrer rationalen Natur nie das Leben eines Tieres hervorbringen könne, solle man Platons Hinweise auf das Wechseln der biologischen Gattung nicht als ein wirkliches Eingehen der Seele in einen Tierkörper verstehen. Wenn jedoch die Seele eines Menschen in ihrem irdischen Leben eine Neigung zu den „tierartigen“ Affektionen gezeigt habe, werde sie in der nächsten Existenz von dem Leben eines Tieres „getragen“ (ἐποχουμένη). Was Proklos damit meint, ist die Entstehung einer „Verbindung“ zu einem Tierleben aufgrund eines „Mitempfindens“ (συμπαθεία) mit dem Tier, an welches die menschliche Seele gebunden werde, während das betroffene Tier jedoch sein eigenes Leben behalte. Auf diese Weise erläutert Proklos in *In Tim.* III 294, 29-295, 3³ den ἀληθὴς λόγος, d. h. seine eigene Lösung zum Problem der Wanderung der Menschenseele in Tiere:

Die wahre Lehre (ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος) sagt aber, dass die menschliche Seele in die Tiere eingeht, aber diese behalten ihr eigenes Leben, und die Seele, welche in dieses Leben eingegangen ist, ist aufgrund des Mitempfindens (συμπαθεία) an dieses gebunden, als ob sie von ihm getragen würde (οἷον ἐποχουμένην).

Diese drei Positionen – die „allegorische“, die „buchstäbliche“ und dieser dritte ἀληθὴς λόγος – stellen laut Proklos die konventionellen Auffassungen der Doktrin der Metempsychose dar, mit

² *De Nat. Hom.* II 35, 1-3: [...] οἱ μὲν κυρίως ἤκουσαν τοὺς λύκους καὶ τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ὄνους, οἱ δὲ τροπικῶς αὐτὸν εἰρηκέναι διέγνωσαν τὰ ἥθη διὰ τῶν ζώων παρεμφαίνοντα. Übers. von Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, 179.2, leicht verändert.

³ *In Tim.* III 294, 29-295, 3: ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος εἰσκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν εἰσκριθεῖσαν ψυχὴν οἷον ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην.

welchen die Platoniker ihre Kontroverse geführt haben sollen. Wer sind aber die jeweiligen Vertreter dieser drei Positionen? Lässt sich die Position innerhalb der Debatte bei manchen Anhängern anhand ihrer eigenen Aussagen leicht bestimmen, können die Ansichten bei anderen bisweilen nur indirekt rekonstruiert werden, und zwar dank antiker Testimonien, die über die platonische Debatte und ihre Positionen referieren. Die Überlieferung der Ansichten mancher Platoniker über die Wanderung zwischen Tieren und Menschen ist in diesen Berichten allerdings nicht immer deutlich, ja die Informationen sind bisweilen sogar widersprüchlich. Wenngleich auch über seine Position in der Antike häufig gesprochen wird, ist beispielsweise eine Rekonstruktion von Porphyrios' Lehre der Metempsychose im Hinblick auf diese indirekten Zeugnisse überaus problematisch: Laut antiker Quellen soll Porphyrios sich zu der Debatte über die Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren geäußert haben; wo es jedoch um die Frage geht, welche Position Porphyrios genau vertreten haben soll, gehen die verschiedenen Testimonien auseinander und geben unterschiedliche Beschreibungen seiner Lehre. Man stößt daher auf große Schwierigkeiten, wenn man versucht, anhand solcher Berichte seine präzise Stellung innerhalb der platonischen Debatte zu identifizieren und die Entstehung der Inkongruenzen in der indirekten Überlieferung zu erklären.

In der gegenwärtigen Diskussion über Porphyrios' Lehre der Metempsychose gründen sich die verschiedenen Rekonstruktionen seiner Doktrin hauptsächlich auf die Verwendung solcher indirekten Auskünfte und auf die Auswertung ihrer Glaubwürdigkeit. Aufgrund der kontroversen Überlieferung seiner Ansichten hat sich jedoch auch die Forschung konsequent gespalten, wenn es um die Frage geht, auf welche der drei vorgestellten Denkrichtungen Porphyrios' Auffassung der Metempsychose zurückgeführt werden muss⁴. Bevor sich die Arbeit einer Untersuchung von Porphyrios' Schriften zuwendet, welche seine Meinung über die Metempsychose möglicherweise besser erhellen können, sind zweifellos eine Problematisierung seiner möglichen Stellungnahme hinsichtlich der Debatte sowie eine Analyse der Berichte, welche seine Ansichten

⁴ So hat z. B. zunächst Zeller (1903, III 2, S. 713) auf der Basis der indirekten Berichte für eine Beschränkung der Seelenwanderung auf die Menschenkörper plädiert. Stettner (1934) und Dörrie (1957; 1959) führen vor allem auf der Basis dieser Berichte sogar das erste Beispiel einer Widerlegung der Metempsychose in Tiere sowie die Entstehung der „allegorischen“ Interpretation auf Porphyrios zurück. Ähnlich geht auch Waszink (1974) vor, der in Porphyrios' Widerlegung das Modell für Chalcidius' Kommentar zum *Timaios* sehen will. Obwohl sie Porphyrios nicht spezifisch den „allegorischen“ Interpreten zuordnet, schenkt auch Carlier (1998) diesen indirekten Berichten große Aufmerksamkeit, um den „recul de Porphyre devant la transmigration animale“ (S. 160) zu demonstrieren. Im Gegensatz dazu interpretiert Sorabji (1993) die antiken Quellen vielmehr im Sinn des ἀληθὴς λόγος von Proklos: Laut seiner Meinung habe Porphyrios genau diese Position vertreten (S. 193-194). In Dierauer (1977) und später in Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2 wird im Hinblick auf die Widersprüchlichkeit der antiken Quellen die These erwogen, dass Porphyrios zumindest während einer bestimmten Zeit seiner philosophischen Karriere die „buchstäbliche“ Interpretation akzeptiert, sich jedoch am Ende für eine „allegorische“ Auffassung der Lehre entschieden habe. Die Kontradiktionen in den antiken Berichten sollen in dieser Hinsicht verschiedene „Phasen“ der porphyrischen Meinung widerspiegeln. Eine ausführlichere Beschreibung der unterschiedlichen Auffassungen der modernen Forschung findet sich in der Einführung, S. 16-22.

unterschiedlich mitteilen, geboten: Welche sind diese antiken Zeugnisse, die über Porphyrios' Auffassung der Lehre referieren, und was sagen sie eigentlich über seine Doktrin der Metempsychose aus? Welche Position in der platonischen Debatte lässt sich aus ihren unterschiedlichen Aussagen für Porphyrios ableiten?

1) Die drei Positionen bezüglich der Metempsychose und ihre Vertreter

Bevor man sich mit der Figur von Porphyrios und mit der Widersprüchlichkeit zwischen den antiken Zeugnissen in Bezug auf den Plotin-Schüler beschäftigt, ist es zweifellos von Interesse, sich die verschiedenen Positionen über die Metempsychose genauer anzuschauen. Die spannende Frage lautet an dieser Stelle, welche die wichtigsten Vertreter der jeweiligen Parteien sind und mit welchen Thesen über die Natur der Seele sie ihre Ansichten unterstützen. Obwohl Proklos in seinen Kommentaren zum *Timaios* und zur *Politeia* zuerst über die „allegorische“ Interpretation referiert, werde ich mit der sog. „buchstäblichen“ Deutung der Metempsychose beginnen, da genau diese Auffassung der platonischen Doktrin generell akzeptiert gewesen zu sein scheint, bevor sich die „allegorische“ Lesart als Reaktion auf diese Exegese etablierte⁵. In diesen Streit zwischen den „buchstäblichen“ und den „allegorischen“ Vertretern tritt später der von Proklos so definierte ἀληθὴς λόγος ein, und zwar als ein „Kompromissversuch“⁶, durch den die psychologischen Prämissen der allegorischen Auffassung mit einer kongruenteren und vielleicht im Hinblick auf den platonischen Text respektvolleren Interpretation der Doktrin verbunden werden konnten.

1.1) Plutarch und Alkinoos über die Lehre der Metempsychose

Tatsächlich ist es nicht ganz einfach, die Mitglieder der sog. „buchstäblichen“ Auffassung der Metempsychose genau zu identifizieren. Betrachtet man ihre Aussagen, scheint nicht sofort ersichtlich zu sein, wie ernsthaft sie die Wanderung in Tiere diskutiert haben – inwieweit die Doktrin etwa von ihren Ansichten über die Seele unterstützt wird – oder ob ihre Auffassung der Lehre als eine passive Rezeption der platonischen Lehre zu verstehen ist, die außerhalb des eschatologischen Kontextes kein weiteres Interesse geweckt hat. Ein gutes Beispiel stellt in dieser Hinsicht der Platoniker Plutarch von Chaironeia dar: Seine Auffassung der Seelenwanderungslehre in Tiere wurde in der modernen Forschung häufig infrage gestellt oder

⁵ Schon Dörrie (1957) betrachtet die „allegorische“ Deutung als Umbruch in der Tradition des Platonismus, als Folge der Neubetrachtung der rationalen Natur der Seele, und zwar, weil „[...] λόγος und ἀλογία in keiner Weise vereinbar sind“ (S. 434).

⁶ In diesem Sinne spricht auch Smith (1984) von „a compromise solution“ (S. 273), wo es um Proklos' Auffassung der Seelenwanderung geht.

gar verneint⁷; unter den κυρίως-Interpreten ist Plutarch allerdings zu erwähnen, wenn man seine mythologische Darstellung der Unterwelt auch außerhalb eines solchen Rahmens für glaubwürdig hält. Wo das Motiv der Wanderung in die animalischen Wesen in der mythologischen Erzählung von Thespesios eingeführt wird (567E4-F2⁸), äußert er sich nämlich in *De Sera Numinis Vindicta* unmittelbar positiv über das Wechseln der Lebensgattung für die Seele eines Menschen:

Zuletzt sah er, wie die Seelen zu der zweiten Geburt (ἐπὶ δευτέραν γένεσιν) sich wendeten und in verschiedenartige Tiere (εἰς τε ζῷα παντοδαπὰ) von denen, die dieses Handwerk praktizierten, mit Gewalt gebeugt und umgeformt wurden, indem diese mittels gewisser Werkzeuge und durch Schläge ganze Glieder klebten und zusammentrieben oder sie umkehrten, andere abhobelten oder ganz wegnahmen, damit sie zu anderen Charakteren und Leben passen möchten (ἐφαρμόσειεν ἑτέροις ἦθεσι καὶ βίοις). Unter diesen erschien auch die Seele von Nero; sie hatte manche andere Qualen ausgestanden und war mit glühenden Nägeln durchschlagen.

Dass Plutarch mit seinem Mythos von den unterirdischen Visionen des scheinbaren Thespesios erzählen möchte, verdeutlicht schon auf den ersten Blick, wie eng seine Erzählung mit dem platonischen Mythos von Er zusammenhängt, wo es um eine ähnliche Reise in die Unterwelt geht. Mit der Erwähnung der Seelenwanderungslehre in Tiere bezweckt Plutarch allerdings keine bloße Nachahmung des platonischen Modells, sondern versucht, Platons Darstellung der Unterwelt zu emulieren, d. h. in einigen Punkten zu verbessern. Unter dieser Perspektive ist es interessant, dass Plutarch das platonische Motiv des künftigen Eingehens der Seele in ein Tier hier mit weiteren Details füllt, welche im platonischen Modell nicht vorhanden sind. Beim Abstieg der Seele spricht Plutarch z. B. von ihrer „Anpassung“ an den neuen Körper, in den sie einverleibt wird, d. h. er gibt sich Mühe zu erklären, wie die Seele überhaupt in die Lage versetzt wird, in einen gattungsunterschiedlichen Körper einzugehen – ein Aspekt, den Platon in seinen Mythen offensichtlich übergeht. Die Arbeit der unterirdischen Demiurgen an der Seele, d. h. die Umgestaltung ihrer Teile, ist vermutlich so zu verstehen. Setzt Plutarch seinen eigenen Mythos in direkte Konkurrenz zu Platons Darstellung der Unterwelt, erweckt seine Erzählung aber auch

⁷ Dörrie (1957) behauptet, Plutarch sei „dem Gedanken, daß die Seele zur Strafe in Tiere eingeht“ (Anm. 7, S. 418) ausgewichen. Einer anderen Meinung scheinen Brenk (1977) und Smith (1984, Anm. 2, S. 276) zu sein.

⁸ *De Sera Numinis Vindicta*, 567E4-F2: ἔσχατα δ' ὁρῶντος αὐτοῦ τὰς ἐπὶ δευτέραν γένεσιν τρεπομένας ψυχὰς εἰς τε ζῷα παντοδαπὰ καμπτομένας βία καὶ μετασχηματιζομένας ὑπὸ τῶν ταῦτα δημιουργούντων, ὀργάνοις τισὶ καὶ πληγαῖς τὰ μὲν κολλόντων μέρη καὶ συνελαυνόντων, τὰ δ' ἀποστρεφόντων, ἓνια δ' ἐκλεινόντων καὶ ἀφανιζόντων παντάπασιν, ὅπως ἐφαρμόσειεν ἑτέροις ἦθεσι καὶ βίοις, ἐν ταύταις φανῆναι τὴν Νέρωνος, τὰ τ' ἄλλα κακῶς ἔχουσιν ἤδη καὶ διαπεπαρμένην ἥλοις διαπύροις. Übers. von Wiese-Vogel (2012), Band I, leicht verändert.

gewisse Zweifel bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit außerhalb des rein mythologischen Kontextes. Besonders auffällig ist in dieser Hinsicht die „historisierende Tendenz“ der plutarchischen Metempsychose: Das historische Beispiel des Kaisers Nero, dessen Seele dem Körper eines Frosches zugeteilt wird (567F1ff.)⁹, will vielleicht auf eine metaphorische Lesart des Mythos hinweisen, welche eine ernsthafte Erwägung der Doktrin bei Plutarch eher problematisch macht. Daher erscheint die Frage berechtigt, inwieweit Plutarch beim Wort zu nehmen ist, wenn er in *De Sera Numinis Vindicta* über die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren spricht.

Laut Smith (1984)¹⁰ ändert die Tatsache, dass es sich an dieser Stelle um einen narrativen Exkurs handelt, nichts an der Bedeutung der Passage für die Einordnung von Plutarch in die κυρίως-Denkrichtung, denn Plutarch analysiert das Wechseln der Körperform sogar im Einzelnen, z. B. mit der Idee einer „Anpassung“ der Seele, bevor sie die Form des Körpers und die Art des Lebens wechselt. Aber vor allem dieser Punkt erscheint in seinem Mythos kontradiktorisch, wenn man das Grundprinzip der „buchstäblichen“ Interpretation der Metempsychose berücksichtigt, nach dem die Seele immer mit derselben οὐσία existiert, egal in welchem Tier- oder Menschenkörper sie sich gerade aufhält. Mit der These eines „reshaping of the souls“¹¹ in einer vorgeburtlichen Phase scheint Plutarch vielmehr zugleich eine Änderung der seelischen Form in Kauf zu nehmen, welche sich mit der βία κάμπτεσθαι καὶ μετασχηματίζεσθαι der Seele verwirklicht, wenn die nächste Reinkarnation in eine unterschiedliche Lebensform – z. B. von einem Menschen in ein Tier – erfolgen soll. Unter der Perspektive der seelischen οὐσία erinnert diese Idee eigentlich an die τροπικῶς-Interpretation, welche aber gerade aufgrund der Andersartigkeit der menschlichen und der tierischen Seelen eine Wanderung zwischen diesen Lebewesen verneint hat. Wieso sollte man dann glauben, dass Plutarch in seinem Mythos die Wanderung zwischen Menschen und Tieren als ernsthafte Doktrin in Betracht zieht, wenn doch bereits in diesem Kontext gegen die traditionelle Prämisse dieser Lehre der Metempsychose argumentiert wird?

Allerdings macht Plutarch in seinem Gesamtwerk immer wieder deutlich, dass er an die Existenz einer einzigen Art der Seele glaubt, welche sowohl das Leben der Menschen als auch das der Tiere kennzeichnet. Seine Überzeugung, dass Menschen und Tiere durch eine Gleichartigkeit der jeweiligen Seelen charakterisiert sind, lässt sich durch den Beitrag anderer Schriften erkennen, in denen Plutarch aufgrund der Präsenz der Rationalität für eine Erweiterung der Gerechtigkeit zwischen diesen Lebewesen argumentiert. Dies ist z. B. der Fall in *De Sollertia*

⁹ Zur Figur Neros im Schlussmythos von *De Sera Numinis Vindicta* siehe auch Brenk (1998).

¹⁰ Siehe dazu Smith (1984), Anm. 2, S. 276-277.

¹¹ Smith (1984), Anm. 2, S. 277. Smith sieht an dieser Stelle einen Hinweis auf Aristoteles' Kritik in *De Anima* an Pythagoras' Seelenwanderungslehre (I 3, 407b, 20ff.), gemäß dem irgendeine Seele unmöglich in einen irgendeinen Körper eingehen darf.

Animalium, Bruta Animalia Ratione Uti oder *De Esu Carnium*¹², wo das Thema der λόγος-Aktivität der animalischen Lebewesen und die folgliche Verwandtschaft (ὁμοφυλία) zwischen diesen und den Menschen in der Tat häufig diskutierte Motive darstellen. Und auch wenn Plutarch mehrmals seine Unfähigkeit einräumt, die Lehre glaubhaft beweisen zu können, stellt eine Gleichheit ihrer Seelenarten in derartigen Zusammenhängen nicht selten die Gelegenheit dar, erneut die Wanderung der Seele zwischen diesen verschiedenen Lebensgattungen zu erörtern¹³. Es ist aber gleichzeitig interessant zu sehen, dass die verschiedenen Lebewesen für Plutarch trotz der Rationalität in ihren Seelen nicht den gleichen Anteil an der Vernunft haben. Auf diese Weise spricht nämlich Odysseus' Gefährte Gryllos z. B. in *Bruta Ratione Uti* (992C11-D6¹⁴), wenn er sich über die anscheinende „Dummheit“ mancher Tiere – z. B. von Eseln und Schafen – im Vergleich zu den Menschen äußert:

Aus dem bisher Gesagten, mein bester Odysseus, lässt sich wohl schließen, dass die Natur der Tiere nicht ohne Vernunft und Verstand ist (λόγου καὶ συνέσεως οὐκ ἔστιν ἄμοιρος). Wie ein Baum weder mehr noch weniger unbeseelt als ein anderer sein kann, sondern alle gleicherweise keine Wahrnehmung haben, weil keiner derselben eine Seele hat (οὐδενὶ γὰρ αὐτῶν ψυχῆς μέτεστιν), so könnte doch gewiß auch unter den Tieren nicht das eine träger und ungelehriger sein (ἀργότερον εἶναι καὶ δυσμαθέστερον) als das andere, wenn sie nicht alle mit Vernunft und Verstand begabt wären, nur einige mehr, andere weniger.

Auch wenn Plutarch die Rationalität ebenfalls als ein Charakteristikum der Tierwelt definiert, macht er doch zugleich klar, dass sich, obwohl alle Tiere wie die Menschen einen λόγος haben und damit über die gleiche ψυχή verfügen, die rationale Fähigkeit in den verschiedenen Erscheinungsformen nicht auf dieselbe Weise zeigt, sondern in unterschiedlichen Graden (μᾶλλον

¹² Siehe dazu auch Tsekourakis (1987), S. 383-386.

¹³ Dass die Seelen der Tiere wie die Seelen der Menschen den λόγος besitzen, ist z. B. in *De Esu Carnium* II 997E1ff. der Anlass zur Erwähnung der Metempsychose zwischen diesen zwei Lebensformen. Zu der Lehre – ob sie beweisbar ist oder nicht – äußert sich Plutarch auch in *De Esu* I 996B3ff., wo die Doktrin den Menschen mit ihren „sterblichen Gedanken“ (ἀνδρασι δεῖνοις ... καὶ θνητὰ φρονούσι) als „groß“ (μεγαλὴν), „zu den Mysterien gehörig“ (μυστηριώδη) und „unglaublich“ (ἄπιστον) erscheinen kann. Zu dieser Textstelle siehe auch Tsekourakis (1987), S. 380-381. Zur Bedeutung der Metempsychose in Tiere unter Plutarchs Argumenten zum Vegetarianismus in *De Esu Carnium* vgl. auch Kap. IV, S. 161ff.

¹⁴ *Bruta Ratione Uti* 992C11-D6: Αὐτοῖς μὲν οὖν τούτοις, ὃ βέλτιστε Ὀδυσσεῦ, μάλιστα δεῖ τεκμαίρεσθαι τὴν τῶν θηρίων φύσιν, ὡς λόγου καὶ συνέσεως οὐκ ἔστιν ἄμοιρος. ὡς γὰρ οὐκ ἔστι δένδρον ἕτερον ἐτέρου μᾶλλον οὐδ' ἦττον ἄψυχον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει πάντα πρὸς ἀναισθησίαν (οὐδενὶ γὰρ αὐτῶν ψυχῆς μέτεστιν), οὕτως οὐκ ἂν ἐδόκει ζῶον ἕτερον ἐτέρου τῷ φρονεῖν ἀργότερον εἶναι καὶ δυσμαθέστερον, εἰ μὴ πάντα λόγου καὶ συνέσεως, ἄλλα δὲ μᾶλλον καὶ ἦττον ἄλλων πῶς μετεῖχεν. Übers. von Wiese-Vogel (2012), Band II, leicht modifiziert.

καὶ ἥττον¹⁵). Will man den Grund für eine solche Differenzierung in der Aktivität dieser Seelenfunktion erkennen, kann dieser vielleicht im Aufenthalt der Seele in der Unterwelt gesucht werden, wo sie, wie es schon in *De Sera* heißt, auf die Wanderung in das neue Leben „vorbereitet“ wird. Plutarchs These, dass die animalischen Lebewesen aufgrund der λόγος-Präsenz trotz der Unterschiede in „Mehr und Weniger“ wie die Menschen als rational zu betrachten sind, macht sich somit auch unter der Perspektive der Seelenwanderung bemerkbar, denn dadurch gewinnt seine Darstellung der Metempsychose einen festen Boden in der Seelenlehre: Plutarch kann nun behaupten, dass es trotz der Unterschiede in der Auswirkung des λόγος nur eine (rationale) Art der Seele gibt, welche Menschen und Tiere charakterisiert und von der die Pflanzen – sie besitzen gar keine Seele – dagegen ausgeschlossen bleiben. Das unterirdische κάμπεσθαι und μετασχηματίζεσθαι der Seele zum neuen Körper lässt sich in dieser Hinsicht als eine Art der „Adaptierung“ eines „Mehr oder Weniger“ des λόγος interpretieren und bedeutet keineswegs eine vollkommene Neugestaltung ihrer οὐσία. Die vorgeburtliche Anpassung soll somit nicht als eine substanzielle Änderung verstanden werden, sondern lediglich als eine Modifizierung nebensächlicher Aspekte der Seele, wie z. B. der Stärke ihres λόγος, welche die Präsenz derselben Seele in verschiedenen Körperformen ermöglicht, während die λογικὴ οὐσία im Grunde immer die gleiche bleibt.

Neben Plutarch sind unter den Vertretern der buchstäblichen Interpretation auch andere Platoniker – wie Amelios, Nemesios und Harpokration – zu erwähnen, wie z. B. Aineias von Gaza in seiner Schrift *Theophrastus* berichtet. Von diesen Platonikern ist aber kein direktes Zeugnis überliefert; ihre Meinung kann anhand der antiken Berichte nur oberflächlich rekonstruiert werden¹⁶. Wer sich zugunsten der Metempsychose in Tiere dagegen direkt geäußert hat, ist Alkinoos in seinem *Didaskalikos*. In seiner in Platons Philosophie einführenden Schrift spricht er über die Möglichkeit, dass die Seele eines Menschen nach dem Tod nicht nur erneut in einem Menschen, sondern möglicherweise auch in anderen, nicht-menschlichen Körpern wiedergeboren wird (XXV 6, 1-6¹⁷):

Aus der Lehre, dass die Seelen unsterblich sind, folgt, dass sie in die Körper eingeführt werden (τὸ εἰσκρίνεσθαι αὐτὰς τοῖς σώμασι), indem sie sich mit den formativen Naturkräften der Embryonen verknüpfen und – entweder durch den

¹⁵ Ähnlich auch in *De Sollertia* 963A1ff. Über Porphyrios' Rezeption des sog. „Mehr-und-Weniger-Prinzips“ von Plutarch in seiner Theorie des λόγος aus Buch III von *De Abstinencia* siehe auch Kap. IV, S. 181ff.

¹⁶ Zu den Ansichten solcher Platoniker vgl. Aineias von Gaza in *Theophrastos* 12,1 ff.

¹⁷ *Didaskalikos*, XXV 6, 1-6: Τῷ δὲ ἀθανάτους εἶναι τὰς ψυχὰς λόγῳ ἠκολούθησε τὸ εἰσκρίνεσθαι αὐτὰς τοῖς σώμασι, παρεμφυομένας ταῖς τῶν ἐμβρύων διαπλαστικαῖς φύσεσι καὶ διαμεῖβειν πολλὰ σώματα καὶ ἀνθρώπινα καὶ οὐκ ἀνθρώπινα ἰσαριθμοῦς μενούσας ἢ βουλήσει θεῶν ἢ δι' ἀκολασίαν ἢ διὰ φιλοσωματίαν· ἔχει δὲ πῶς οἰκειότητα πρὸς ἄλληλα σῶμα καὶ ψυχή, ὥς πῦρ καὶ ἄσφαλτος. Übers. von Summerell/Zimmer (2007), leicht verändert.

Willen der Götter oder durch Zügellosigkeit oder durch die Liebe zum Körper – viele Körper durchwandert, sowohl menschliche als auch nicht menschliche (ἀνθρώπινα καὶ οὐκ ἀνθρώπινα), während sie gleich an Zahl bleiben¹⁸. Körper und Seele haben irgendwie eine enge Beziehung zueinander wie Feuer und Pech.

Betrachtet man diese Aussage über die Doktrin der Metempsychose, muss Alkinoos einerseits in die Gruppe jener Platoniker eingeordnet werden, welche an das Übergehen der Seele von einem Menschen zu einem Tier geglaubt haben¹⁹. Obwohl an dieser Stelle die biologischen Gattungen nicht spezifiziert werden, denkt Alkinoos zweifellos an Tiere, wenn er über die „nicht menschlichen“ Körper (οὐκ ἀνθρώπινα) spricht, und nicht an Pflanzen²⁰. Den Beweis dafür findet man in Abschnitt XVI., Hier deutet Alkinoos „das Eingehen der Seele in die Natur der Tiere“ (εἰς θηρίων φύσιν; XVI 2, 12; vgl. μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν in *Tim.*, 42c3-4) als letztes Stadium ihrer Wanderung, nachdem diese von einem Mann in eine Frau gewandert ist. Dies könne laut Platon vorkommen, wenn die „ungerechten Seelen“ mit der „Ungerechtigkeit nicht aufhören“ (μὴ παύμεναι XVI, 2 12; vgl. mit μὴ παύμενος in *Tim.*, 42c1). In *Didaskalikos* wird über die Metempsychose somit in Verbindung mit den körperlichen Affektionen gesprochen: Sowohl in XVI als auch hier in XXV führt Alkinoos die Gründe für die Wanderung der Seele in die οὐκ ἀνθρώπινα σώματα hauptsächlich auf einen Mangel der Seele zurück, die leiblichen Impulse unter Kontrolle zu halten. Neben „dem göttlichen Willen“ (βούλησις θεῶν²¹) ist hier die Rede von der „Zügellosigkeit“ (ἀκολασία) und „der Liebe zum Körper“ (φιλοσωματία), ähnlich wie in Platons *Timaios*, wo die schlechte Beziehung der Seele zum Körper als Ursache für ihren späteren Abstieg in die animalische Gattung genannt wird (*Tim.*, 42a3ff.).

Auf den ersten Blick birgt Alkinoos’ „buchstäbliche“ Position zugleich gewisse Schwierigkeiten, wenn man die psychologischen Voraussetzungen der Lehre der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren beachtet, vor allem hinsichtlich Alkinoos’ Meinung über die Seele und ihre unsterbliche Natur. Den Abschnitt XXV beendet Alkinoos mit einem Exkurs über die ἀθανασία der Seele und über die verschiedenen Interpretationen dieses Postulats der platonischen Tradition. Unmittelbar bevor er an der oben erwähnten Stelle die

¹⁸ Wie bereits in Summerell/Zimmer (2007), wird auch hier die Lesart „ἰσαριθμοὺς μενούσας“ von Freudenthal (1879, S. 320) statt „ἀριθμοὺς μενούσας“ von Whittaker (1990) übernommen. Zur Metempsychose und der Problematik der beschränkten Anzahl der Seelen vgl. auch Porphyrios’ *Ad Gaurum* (AG 61, 33-62, 1). Siehe dazu auch Kap. V, S. 197ff.

¹⁹ Siehe dazu auch Dörrie (1957) S. 418 und Sorabji (1993), S. 73-74.

²⁰ Vgl. Dörrie (1957), S. 418, für welchen in der Formulierung auch Pflanzen impliziert sein müssen.

²¹ Es ist schwer zu sagen, was hier gemeint ist. Alt (1996) spricht von einem nicht besser erklärten „[...] göttlichen Einfluss auf das irdische Seelengeschick [...]“ (S. 32). Möglicherweise soll die βούλησις θεῶν als Hinweis auf „die Gesetze des Schicksals“ (νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους; *Tim.*, 41e2) gelten, durch welche die verschiedenen Abstiege der ungerechten Seele in die Reinkarnationsformen in Hinblick auf ihre Beziehung mit dem Körper geregelt werden.

Lehre der Metempsychose in Tiere bespricht, nimmt Alkinoos die Existenz einer „irrationalen Art“ der Seele an – er spricht an dieser Stelle von ἄλογοι ψυχαί –, welche im Gegensatz zu den rationalen Seelen als von anderem Wesen und für sterblich gehalten werden soll (*Didaskalikos*, XXV 5, 1-8²²):

Dass also die rationalen Seelen Platon zufolge unsterblich sind (αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι), dürfte man wohl fest behaupten. Ob aber auch die irrationalen unsterblich sind (εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογοι), gehört zu den Streitpunkten. Denn es ist plausibel, dass die irrationalen Seelen, die durch bloßes Vorstellungsvermögen getrieben werden und weder von Denkfähigkeit noch Urteil (οὔτε λογισμῷ οὔτε κρίσει), weder von Lehrinhalten und ihrer Zusammenführung noch von allgemeinen Auffassungen Gebrauch machen und sogar die intellektuelle Natur gänzlich unbedacht lassen, auch nicht dasselbe Wesen wie die rationalen Seelen haben (μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς) und sterblich sowie zerstörbar sind.

Wenn man der Ansicht ist, die irrationalen Seelen könnten keinen Anteil an der „intellektuellen Natur“ (νοητὴ φύσις) haben, d. h. an der Unsterblichkeit des λόγος, ist es laut Alkinoos nur plausibel, ihnen auch eine wesensunterschiedene und sterbliche Substanz zuzuschreiben. In diesem Zusammenhang sagt er allerdings nicht, dass die sterblichen und zerstörbaren ἄλογοι ψυχαί letztlich mit den Seelen der Tiere zu identifizieren sind. Die Verwendung des femininen Plurals und die Opposition zu den vermutlich menschlichen λογικαὶ ψυχαὶ könnte hier möglicherweise auf eine Gleichsetzung der genannten „irrationalen Seelen“ mit den „nicht-rationalen Seelenteilen des Menschen“²³ (z. B. der Wahrnehmung) hindeuten, wie etwa Alt (1996) glaubt. Dass aber mit diesen „irrationalen Seelen“ bzw. irrationalen Seelenfunktionen in *Didaskalikos* in erster Linie die Seelen der Tiere gemeint sind, lässt sich anhand einer anderen Passage der Schrift bestätigen, wo Alkinoos meint, Tiere hätten keinen λόγος, sondern nur das affektive Seelenvermögen ([...] προσέτι τοῦ παθητικοῦ καὶ περὶ τὰ ζῷα ὄντος; XXIV 1, 6). Alkinoos' Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren stößt hier daher auf folgende Schwierigkeit: Wie kann man glauben, dass die unsterbliche rationale Seele nach dem Tod des menschlichen Körpers auch in den Körper eines Tieres eingehen kann, und gleichzeitig davon

²² *Didaskalikos* XXV 5, 1-8: Ὅτι μὲν οὖν αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι κατὰ τὸν ἄνδρα τοῦτον, βεβαιώσαιτ' ἂν τις· εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογοι, τοῦτο τῶν ἀμφισβητουμένων ὑπάρχει. Πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχάς, ψιλῇ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῷ οὔτε κρίσει χρωμένας οὔτε θεωρήμασι καὶ τῇ τούτων συναγωγῇ οὔτε καθολικαῖς διαλήψεσι, παντελῶς δὲ ἀνεγνωήτους οὐσας καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς θνητάς τε καὶ φθαρτάς ὑπάρχειν. Übers. von Summerell/Zimmer (2007), leicht verändert.

²³ Alt (1996), S. 30.

ausgehen, dass die Tiere nur eine irrationale Seele haben, für welche man eine sterbliche Natur annehmen muss?

Wie im Hinblick auf solche Aussagen über die angebliche Sterblichkeit und den Wesensunterschied der Tierseelen die Wanderung auch in nicht-menschliche Lebensformen überhaupt für möglich gehalten werden kann, wird von Alkinoos nicht diskutiert. Dörrie hebt diesen Mangel in Alkinoos' Doktrin der Seelenwanderung nachdrücklich hervor²⁴, während Deuse (1983) und Dillon (1993) die Schwierigkeit dadurch lösen, dass sie nicht an eine Aufhebung des λόγος bei den Tieren denken, sondern vielmehr glauben, dass „die rationale Seele im Tier nur noch potentiell über ihre Rationalität verfügt“²⁵. Mit anderen Worten: Auch Tiere besitzen, wie die Menschen, einerseits die Fähigkeit zur Rationalität; im Gegensatz zu ihnen sind die animalischen Wesen jedoch nicht in der Lage, den einverleibten λόγος in der Praxis zu aktivieren. Nimmt man aus diesem Grund an, dass auch Tiere eine unsterbliche und der Menschenseele gleiche Seele haben, obwohl diese ihre rationale Begabung in ihren Körpern nicht erfüllen kann, ist doch ihre Teilnahme an der Seelenwanderung weiterhin denkbar. Vermutlich ist Alkinoos nicht der Einzige, der eine solche Beschreibung der Seele mit der „buchstäblichen“ Interpretationsrichtung verbunden hat. Schon Proklos erwähnt für die κυρίως-Vertreter nämlich die Möglichkeit, dass „die Seele rational ist, wenn sie in uns ist, aber irrational, wenn sie in den irrationalen Lebewesen ist“ (καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν οὖσαν, [...], εἶναι λογικὴν καὶ ἐν τοῖς τῶν ἀλόγων ἄλογον; *In Rem.* II 309, 17-19). Das heißt, dass für manche Platoniker die Seele ihre rationale Fähigkeit nur potentiell behalten kann, wenn sie die rationale Lebensform verlässt und in eine irrationale eingeht.

Dass Alkinoos schließlich glauben konnte, die λογικαὶ ψυχαὶ würden nach der Reinkarnation in ein Tier die rationale Aktivität in diesem Sinne nur als „untätige“ behalten, ist daher durchaus möglich; fragwürdig bleibt jedoch, warum in *Didaskalikos* und vor allem in dem Abschnitt, in dem die Kontradiktion besonders auffällig ist, eine solche nötige Erklärung nicht explizit geliefert wird²⁶. Ein Grund, weshalb diese Undeutlichkeit der Metempsychose nur spekulativ zu erklären ist, könnte sein, dass Nebenaspekte der Lehre – wie die nur potentiell vorhandene Vernunft in den irrationalen Tieren – von Alkinoos als unproblematisch und selbstverständlich wahrgenommen wurden²⁷. Unter der Perspektive der Debatte über die Seelenwanderung ist es dennoch interessant, dass Alkinoos in seiner Schrift den

²⁴ So Dörrie (1957): „Wie sich das [das Eingehen der Seele in Tiere] mit den Vermutungen zur ἄλογος ψυχή verträgt, legt Albinos nicht klar.“ (S. 418)

²⁵ Deuse (1983), S. 94. Siehe dazu auch Dillon (1993) S. 155-156.

²⁶ Dies scheint auch Dillon (1993) bewusst zu sein, wenn er sagt, Alkinoos sei „less than clear about it“ (S. 156).

²⁷ Ähnlich glaubt Alt (1996), dass bei Alkinoos „[...] keine Spur eines diesbezüglichen Problembewusstseins“ zu erkennen sei (S. 31).

Unsterblichkeitsstatus der irrationalen Seele für einen offenen Streitpunkt (τοῦτο τῶν ἀμφισβητούμενων) hält. Auf diese Relation zwischen der ausschließlichen Zuschreibung des λόγος an die Menschengattung und der Vergänglichkeit der irrationalen Seelenteile, welche das Tierleben charakterisieren soll, ist vermutlich die Entstehung neuer Auffassungen der Seelenwanderungslehre zurückzuführen, in welchen die Möglichkeit eines Wechselns der Körperform daher auch infrage gestellt werden musste.

1.2) Die τροπικῶς-Interpretation und die „Kompromisslösung“ von Proklos

Trotz gewisser Undeutlichkeiten in der Beschreibung der Lehre stellen Plutarch und Alkinoos gute Beispiele für kaiserzeitliche Platoniker dar, welche die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren buchstäblich akzeptierten. Ihre eschatologischen Ansichten spiegeln sich vermutlich auch in einer damit kongruenten Definition der Seele wieder: Egal ob die Seele ihre rationale Fähigkeit auch in den Tieren aktiv zeigt (z. B. für Plutarch) oder ob der λόγος nur in Menschen wirksam ist (vermutlich für Alkinoos), besitzt sie für diese Platoniker immer dieselbe Natur, welche während der Wanderung zwischen diesen Lebensformen unzerstört bleibt. Obwohl nicht eindeutig klar ist, was andere zeitgenössische Mitschüler über solche Themen gesagt haben, wurde bisweilen behauptet, dass in dieser Phase des Platonismus die Möglichkeit eines tatsächlichen Wechselns der Körperform nie wirklich infrage gestellt wurde. Jedoch lassen sich bereits in dieser Periode Zeichen eines Wendepunktes erkennen, wo der Wanderungsprozess zwischen verschiedenen Lebensformen langsam an Plausibilität verliert. Die erste Formulierung einer „allegorischen“ Interpretation der Seelenwanderungslehre ist laut Dörrie (1957) auf Porphyrios zurückzuführen²⁸. Wie aber in Dörrie-Baltes (2002) betont wird²⁹, ist eine Form der Widerlegung der Doktrin der Wanderung von Menschen in Tiere allerdings schon früher erkennbar, und zwar in den *Chaldäischen Orakeln*, in welchen die Andeutung einer differenten Betrachtung der Lehre unmöglich zu übersehen ist. Wieder ist hier Proklos' Bericht für eine solche Rekonstruktion entscheidend, da er in seinem Kommentar zur *Politeia* den Orakelspruch referiert, welcher die chaldäische Auffassung der Seelenwanderung vorstellt (*In Rem.* II 336, 27-337, 1/Fr. 160 Majercik³⁰):

²⁸ Dörrie (1957), S. 434.

²⁹ Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, S. 366-367. Eine ähnliche Meinung bezüglich der Wanderung zwischen Tieren und Menschen in den *Chaldäischen Orakeln* findet sich auch bei Stettner (1934), S. 86. Auch Waszink (1974) erkennt den Orakeln zumindest einen zeitlichen Vorrang gegenüber Porphyrios zu, geht man davon aus, dass Porphyrios die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren widerlegt hat. In dieser Hinsicht erwähnt Waszink die Möglichkeit, Porphyrios habe durch den Einfluss der Orakel die buchstäbliche Interpretation widerlegt, auch wenn, wie Waszink selbst betont, „Porphyre n'a pas l'habitude de citer ces oracles comme une source qu'on accepte sans critique, et la question rest donc ouverte“ (S. 322).

³⁰ *In Rem.* II 336, 26-337, 5/Fr. 160 Majercik: τὸ οὖν πάντα γεννᾶσθαι παρὰ φύσιν πλὴν ἀνθρώπου παντελῶς ἄτοπον. ὅτι δὲ παρὰ φύσιν ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς ἢ εἰς τὰ ἄλογα μετέβασις, οὐ τὰ λόγια μόνον διδάσκει

Völlig absurd ist [zu glauben], dass alle Lebewesen außer dem Menschen naturwidrig entstanden sind. Dass für die menschlichen Seelen das Übergehen in die irrationalen Lebewesen (ἡ εἰς τὰ ἄλογα μετάβασις) gegen die Natur ist, lehren nicht allein die Orakel, wenn sie sagen:

„Dies ist ein unlösbares Gesetz aus den Glückseligen“

dass die menschliche Seele:

„wieder in das Leben der Menschen hingeht, nicht in das Leben der Tiere“

denn die Wanderung in die Tiere (εἰς τὰ θηρία μετοικήσεως) kann nicht aus einem gesetzlosen Leben stammen.

Ob die chaldäische Schrift neben der Widerlegung der Wanderung auch eine präzise Meinung über die Substanz der Menschen- und Tierseele vertreten hat, wird an dieser Stelle nicht direkt gesagt, ließe sich möglicherweise aber im Hinblick auf den Kontext feststellen, in welchem Proklos sich auf ihre Autorität beruft. Die Meinung der Chaldäer über die Metempsychose wird interessanterweise am Ende einer langen Diskussion über die Doktrin (*In Rem.* II 309, 3ff.) angedeutet, wo Proklos sich genau auf diesen Aspekt – die Entstehung der animalischen Lebensformen mittels der Wanderung der Menschenseelen (*In Rem.* II 333, 29ff.) – konzentriert: Er betont, man könne im *Timaios* den falschen Eindruck gewinnen, Tiere könnten überhaupt nur durch eine solche Wanderung zur Welt kommen (*In Rem.* II 333, 29ff.; *Tim.* 42a3ff.). Wie es unmöglich sei, dass die irrationale Seele eines Tieres in den Körper eines Menschen wandern könne – denn das ἄλογον des Tieres vermöge es nicht, den λόγος des Menschen zu lenken –, sei es ebenfalls falsch anzunehmen, die animalische ψύχωσις sei lediglich die Konsequenz der Wiedergeburt der rationalen Seele eines Menschen in einer nicht-menschlichen Körperform (*In Rem.* II 334, 27-335, 2). Obwohl für Proklos bei den verdorbenen Menschenseelen eine gewisse Art des Kontaktes mit den irrationalen Lebewesen nicht auszuschließen ist³¹, soll ein vollständiges „Fallen“ der Menschenseele (ἐνδύεσθαι) in Tierkörper, bei welchem die Seele eines Menschen einem Tier allererst das Leben schenkt, naturwidrig sein. Daher müsse man für die Tiere eine eigene Art der Beseelung und somit eine eigene Art der Seele voraussetzen, welche seine Art des Körpers „koordiniert“ (*In Rem.* II 335, 29-336, 1). Eine solche Erwähnung

λέγοντα θεσμὸν ἀπαι μακάρων εἶναι τοῦτον ἄλυστον, τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν αὖτις ἐπ’ ἀνθρώπων περὶ βίον, οὐκ ἐπὶ θηρῶν ὡς τῆς εἰς τὰ θηρία μετοικήσεως ἀθέσμου ζωῆς ἐκγόνου, οὐσης. Zu der Textstelle siehe auch Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, S. 102. Zu einer englischen Übersetzung des Orakel-Fragmentes vgl. auch Majercik (1989), S. 109.

³¹ Ein „externer“ Kontakt (ἐξωθεν σχετικῶς; *In Rem.* II 334,14) der ἀνθρωπίνη ψυχὴ mit dem Leben eines Tieres – nicht das tatsächliche Eingehen in einen Tierkörper – stellt den Kernpunkt von Proklos’ Auffassung einer Wanderung in Tiere dar.

des Orakelspruches gegen die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in Zusammenhang mit der Diskussion über eine derartige seelische Differenz lässt vermuten, dass die eschatologische Annahme der chaldäischen λόγια zugleich eine präzise Lehre der Seele implizierte. So wie die κυρίως-Interpreten ihre Annahme mit der These einer Wesensgleichheit der Tier- und Menschenseelen in Verbindung brachten, müssen die *Orakel* in der ontologischen Absonderung der Tiere als irrationale Wesen den Grund für die Widerlegung eines seelischen Wechselns ihrer Körperformen gefunden haben.

Eine derartige Innovation in der Doktrin musste aus der Sicht der Platoniker allerdings auch eine auffällige Diskrepanz zu den Mythen Platons über die Unterwelt beinhalten, in welchen dagegen häufig von einem Wechseln der Körperformen die Rede ist. Wie Proklos in seinem Kommentar zum *Timaios* sagt, haben die Platoniker, welche die Wanderung in Tiere ablehnten, diese Inkongruenz durch die Andeutung einer „Ähnlichkeit des künftigen Menschenlebens mit den Tieren“ (ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία) überwunden, d. h. die Seele verbringt die nächste Existenz in der Form eines Menschen, der einen einem Tier ähnlichen Charakter aufweist. Es ist nicht klar, inwieweit auch die *Chaldäischen Orakel* die Widerlegung der Wanderung der Seele in Tiere mit Platons Aussagen über diese Möglichkeit harmonisieren wollten. Das dortige Auftauchen der Tierwelt lässt allerdings vermuten, dass eine solche „allegorische“ Exegese der platonischen Metempsychose bereits in dieser Schrift zur Sprache kam. In einem Orakelspruch (Fr. 156 Majercik), welchen Proklos als Stütze der „allegorischen“ Interpretation der Seelenwanderung erwähnt (*In Rem.* II 309, 3-12³²), wird die Tierwelt bereits als Metapher für die menschliche Maßlosigkeit verwendet:

Aber weil der Mythos [von Er] die Seelen der Menschen auch in die irrationalen Tiere versetzen lässt (εἰς ἄλογα ζῷα μεθίστησιν), haben manche unter den Antiken die Wanderung (μεταβολήν) gemäß der Ähnlichkeit der menschlichen Seele zu der irrationalen Seele angenommen, indem sie sagten, dass die Seelen nicht in die Körper eingehen, welche für die irrationalen Lebewesen tauglich sind, sondern dass sie das Leben, welches zu diesen Lebewesen passt, ‚in die Hand nehmen‘ (προχέρισιν³³) – denn in uns ist alles, das auch in diesen ist, und wir leben einmal

³² *In Rem.* II 309, 3-12: Ἄλλ’ ἐπειδὴ καὶ εἰς ἄλογα ζῷα μεθίστησιν τὰς ψυχὰς ὁ μῦθος, τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς πρὸς τὴν ἄλογον ἀπεδέξαντο τὴν μεταβολήν, οὐ σωμάτων λέγοντες ἐνδύσιν ἀλόγοις ζῷοις προσηκόντων, ἀλλὰ ζωῆς προχέρισιν ἐκείνοις οἰκείας—εἶναι γὰρ καὶ ἐν ἡμῖν πάντα, ὅσα καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ζῆν ἡμᾶς ποτὲ μὲν καθ’ ὃ κοινωνοῦμεν τοῖς ἀλόγοις ἀλογωθέντας (οἷδε γὰρ οὐκ ἀπέχουσι κυνῶν ἀλόγων πολὺ μέτρον, οἱ ζῶντες πονηρὰν ζωὴν, φησὶ τὸ λόγιον), ποτὲ δὲ καθ’ ὃ διεστήκαμεν ἐκείνων. Zu einer englischen Übersetzung des Orakel-Fragmentes vgl. auch Majercik (1989), S.109.

³³ Zur Etymologie und Bedeutung des Terminus προχέρισις als Aufforderung der Seele zu einer „prise en main“ ihrer λόγοι siehe auch die „vote complémentaire“ von Pepin zu der *Sen.* 16 in Brisson (2005), II, S. 457- 470.

gemäß dem, was wir mit den irrationalen Lebewesen gemeinschaftlich besitzen, wenn wir uns als irrational erweisen (ἄλογωθέντας) – ‚Sind nicht in großem Maße von vernunftlosen Hunden fern diejenigen, die ein schlechtes Leben führen‘ sagt das Orakel – einmal gemäß dem, wodurch wir uns von diesen trennen.

Wie Proklos betont, fanden schon die Antiken (τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν), welche die Wanderung nicht buchstäblich akzeptierten, in der Prämisse, dass die irrationalen Fähigkeiten der Tiere auch in den Menschen wirksam seien, den interpretativen Schlüssel zu einem metaphorischen Verständnis von Platons Metempsychose in Tiere. Da wir einen solchen Seelenteil mit den Tieren gemeinsam haben (ὁ κοινωνοῦμεν τοῖς ἀλόγοις), konnte das Leben der Tiere stets als möglicher Vergleich für einen schlechten Menschen herangezogen werden, sodass derjenige, der sich gemäß des mit der Tiergattung gemeinen Elementes der Irrationalität maßlos benimmt, letztlich nicht in einem Menschen, sondern vielmehr in diesen Wesen sein Lebensmuster finden sollte. In dieser bildlichen Funktion der Tierwelt lässt sich die Rezeption der platonischen Metempsychose in Tiere als allegorische Darstellung der Wanderung zwischen Menschen ohne Zweifel identifizieren: Kann der animalische Körper aufgrund der Besonderheit der ἀνθρωπίνη ψυχή kein Ziel für ihre Wanderung werden – da sie ihre rationale Natur unmöglich verlieren kann –, muss die schlechte Seele nach dem Tod des alten Körpers eine menschliche Lebensart „in die Hand nehmen“ (ζωῆς προχεῖρισιν ἐκείνοις οἰκείας), welche ihr irdisches Benehmen widerzuspiegeln vermag. Mit anderen Worten: Die Seele wandert in einen Menschen, welcher jedoch die Charakterzüge des entsprechenden Tieres aufweist, welches das frühere Individuum mit seinem schlechten Leben „imitiert“ hat. Wie der erwähnte Orakelspruch betont, kann man die Bedeutung der Tierwelt als Bild für die Maßlosigkeit der Menschen vermutlich bereits in den chaldäischen λόγια finden, etwa dort, wo sie die schlechten Menschen mit „vernunftlosen Hunden“ vergleichen. Dass schon in den Orakeln ein solches „Vertieren“ (ἀλογοῦσθαι) des lebenden Menschen metaphorisch mit dem künftigen Charakter des Individuums in Verbindung gebracht wurde, lässt sich aufgrund ihrer auffälligen Tendenz zur Allegorie mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten.

Dass sich die ὁμοίωσις des maßlosen Menschen mit der animalischen Lebensform auch mit der späteren Feststellung des künftigen Charakters des Menschen verbinden lässt, ist noch expliziter bei anderen neuplatonischen Autoren zu erkennen, so z. B. bei Hierokles von Alexandria. Wie die *Chaldäischen Orakel* ist auch Hierokles der Auffassung, die Seele eines Menschen könne keineswegs in den Körper eines animalischen Lebewesens eingehen, wenn sie

transmigriert, wie er in seinem Kommentar zu dem *Goldenen Gedicht* ausdrücklich festhält (*In Aureum Carmen*, XXIII 8, 3-10, 4³⁴):

Wenn einer, der ein Mensch ist, Mitglied der unsterblichen Götter oder der erhabenen Heroen zu werden hofft, kennt dieser die Grenzmarken der Natur nicht und hat zwischen ersten, mittleren und letzten bei den Seienden nicht unterschieden. Und wenn andererseits einer glaubt, seine Seele sterbe zugleich mit dem sterblichen Leib, aus Unkenntnis der unserer Seele eignenden Unsterblichkeit, so bildet er sich etwas ein, was man sich nicht einbilden darf und was nicht geschehen kann. Genauso aber auch, wer erwartet, sich wegen Bosheit mit dem Körper eines Tieres zu umkleiden (θηρίου μεταμφιάσασθαι σῶμα) und ein vernunftloses Lebewesen zu werden (ζῷον ἄλογον γενέσθαι) oder gar wegen Trägheit der Wahrnehmung eine Pflanze, auch der stößt in entgegengesetzter Richtung zu denen, die das Wesen des Menschen unter die oberen Gattungen versetzen möchten, es zu den unteren gewaltsam hinunter, da er im Irrtum befangen ist und die Unwandelbarkeit der für die Menschenseele ihrem Wesen entsprechende Gestalt verkennt (τὸ ἀμετάβλητον τοῦ κατ' οὐσίαν ὑπάρχοντος εἶδους τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ). Stets bleibt die Seele nämlich Mensch, aber man sagt von ihr, sie werde ein Tier oder ein Gott, wenn sie Tugend oder Bosheit abwechselnd besitzt, aber ihrer Natur nach keins von beiden, sondern nur dem Zustand der Ähnlichkeit mit jedem von beiden gemäß (πρὸς ἑκάτερον ὁμοιώσεως).

Götter und Heroen, Menschen sowie nicht-menschliche Lebewesen (Tiere und Pflanzen) konstituieren für Hierokles drei distinkte Wesen und gehören daher drei distinkten Lebensgattungen (τὰ γένη) an. Da die menschliche Seele unwandelbar ist, ist ein Wanderungsprozess, durch welchen sie möglicherweise zu einer Änderung der Lebensgattung geführt würde, etwa indem sie künftig in das σῶμα eines Tieres eingeht, daher unvorstellbar. In diesem Sinne schließt Hierokles die Abhandlung der Seelenwanderung in seinem Kommentar zu den *Goldenen Versen* mit der Aufforderung, den Rang einer jeden Wesensart richtig einzuschätzen, um „den unmöglichen Gedanken“ (τὸ ἀδύνατα περινοεῖν; XXIII 8, 17) der

³⁴ *In Aureum Carmen*, XXIII 8, 3 -10, 4: οἷον εἴ τις ἄνθρωπος ὢν τῶν ἀθανάτων θεῶν ἐλπίζει γενέσθαι ἢ τῶν ἀγαθῶν ἡρώων, οὗτος οὐκ οἶδε τοὺς ὅρους τῆς φύσεως οὔτε τῶν ὄντων πρῶτα καὶ μέσα καὶ ἔσχατα διεστέλλετο. καὶ πάλιν, εἴ τις τὴν αὐτοῦ ψυχὴν συναποθνήσκειν οἶεται τῷ θνητῷ σώματι ἀγνοίᾳ τῆς προσοῦσης ἀθανασίας τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ, προσδοκᾷ, ἃ μὴ δεῖ μηδὲ οἷόν τε γενέσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ θηρίου μεταμφιάσασθαι σῶμα ἐλπίζων καὶ ζῷον ἄλογον γενέσθαι διὰ κακίαν ἢ καὶ φυτὸν δι' ἀργίαν αἰσθήσεως, καὶ οὗτος ἀντιστρόφως τοῖς εἰς τὰ ἄνω γένη μεταβάλλουσι τὴν τοῦ ἀνθρώπου οὐσίαν πρὸς τὰ κάτω αὐτὴν συνωθεῖ πεπλανημένος καὶ ἀγνοῶν τὸ ἀμετάβλητον τοῦ κατ' οὐσίαν ὑπάρχοντος εἶδους τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ. ἀεὶ γὰρ μένουσα ἄνθρωπος τῇ τῆς ἀρετῆς καὶ κακίας ἀνὰ μέρος κτήσει θηρίον λέγεται ἢ θεὸς γίνεσθαι, φύσει δὲ οὐδέτερον, ἀλλὰ σέχσει τῆς πρὸς ἑκάτερον ὁμοιώσεως. Übers. von Köhler (1983), leicht verändert.

Reinkarnation in einem Tier oder aber „die falsche Hoffnung“ (τὸ ἄελπτα ἐλπίζειν; XXIII 8, 15) eines künftigen Lebens als Gott zu vermeiden. Wie Schibli (2002) erläutert, findet Hierokles' Annahme, dass keine Metempsychose der menschlichen Seele außerhalb der menschlichen Gattung stattfinden kann, in der strengen Differenzierung zwischen verschiedenen Rängen von Lebensformen ihre entscheidende Prämisse: Da laut Hierokles „[...] there exists an unbridgeable gap between the rational and the irrational [...]“³⁵, können Tiere keinen λόγος besitzen, weder in einer aktiven – wie für Plutarch – noch in einer potentiellen Form – wie möglicherweise für Alkinoos –, sondern allein die ἀνθρωπίνη ψυχή ist für Hierokles mit der λογικὴ ψυχή gleichzusetzen. Da ihr rationales Wesen aus diesem Grund innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur verbleiben muss, kann die Seele eines Menschen nach dem Tod weder zum Gott noch zum Tier werden, sondern wandert ausschließlich innerhalb der Gattung der ἄνθρωποι, ganz gleich, ob sich der Mensch maßlos wie ein Tier oder maßvoll wie ein Gott benommen hat. Dies bedeutet aber nicht, dass das gute bzw. schlechte Leben für Hierokles überhaupt keinen Einfluss auf die nächste Existenz hätte. Denn der Mensch kann sich mit der Wanderung an einen Gott annähern, wenn er ein gutes Leben führt, oder aber an ein Tier, wenn er schlecht lebt. Die Idee, dass die Seele „der Ähnlichkeit nach“ (πρὸς ἑκάτερον ὁμοίως) zum Tier oder zum Gott wird, kann als Bestimmung eines „göttlichen“ bzw. „tierartigen“ Charakters des künftigen Menschen gelesen werden, je nachdem, ob ihr früheres Leben tugendhaft oder maßlos war³⁶.

Aus einem Fragment der von Photios überlieferten Schrift *Über die Vorsehung* erfährt man, dass Hierokles sogar der Meinung war, bereits Platon selbst habe die Seelenwanderung in Tiere in seinen Schriften negiert und nur die Reinkarnation zwischen Menschen zugelassen (*Cod.* 251, 4, 461b1ff.)³⁷. Wie Hierokles eine solche Ansicht begründen konnte, ließe sich vermutlich wieder in Bezug auf die allegorische Funktion der Tiere als Bild für die maßlosen Menschen erklären. Seine Auffassung der Metempsychose in Tiere als Wanderung der Seele in einen zu einem Tier ähnlichen Menschen musste in dieser Hinsicht ebenfalls auf einer bestimmten Exegese der platonischen Wanderung in Tiere basieren, und zwar in einem allegorischen Sinn. Neben dem Beispiel von Hierokles muss sich eine solche Einstellung gegenüber dem platonischen Modell aber auch bei anderen Platonikern gezeigt haben, welche sich über Platons Wanderung auf eine ähnliche Weise äußerten. Dies ist vermutlich bei

³⁵ Vgl. auch Schibli (2002), S. 144. Über Hierokles' Widerlegung der Wanderung zwischen Tieren und Menschen scheint sich die Forschung einig zu sein. Siehe dazu z. B. Stettner (1934) und Waszink (1974). Schibli (2002) verbindet diesen Punkt jedoch mit Hierokles' Diskussion über die Vorsehung, da ähnliche Passagen zur Metempsychose zwischen Tieren und Menschen auch in vielen Fragmenten der Schrift *Über die Vorsehung* zu finden sind. Siehe dazu auch Schibli (2002), S. 142-144.

³⁶ Dazu auch Schibli (2002), S. 144.

³⁷ Vgl. auch Schibli (2002), S. 142-144.

Iamblichos der Fall: Zwar ist über seine Position in seinen Schriften nichts Direktes überliefert, aber spätere Autoren wie Nemesios von Emesa (*De Natura Hominis*; 2, 34,18-35,11) und Aineias von Gaza (*Theophrastus*; 12,1-25) sind damit einverstanden, ihn dieser Gruppe zuzuordnen³⁸.

Wie sich bereits gezeigt hat, stellt die sog. „allegorische“ Interpretation allerdings nicht die einzige Alternative zur einer sonst buchstäblichen Auffassung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren aus Platons Mythen dar. Obwohl seine Rezeption der platonischen Lehre ebenfalls nicht als κυρίως definiert werden kann, markiert z. B. Proklos deutlich den Abstand seiner eigenen Meinung von den τροπικῶς-Interpreten. Eine Beschreibung seiner eigenen Version der Metempsychose in Tiere gibt er in seinem Kommentar zur *Politeia* (*In Rem.* II 309, 28-310, 4³⁹):

Wir würden also sagen, dass laut dem Urteil von Platon die Seele aufgrund der Ähnlichkeit des Lebens (διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ζωῆς) in irrationale Tiere zweifellos wechselt, und wir sagen es auch, aber nicht, dass sie sich in ihren Körpern ansiedelt (οὐκ ἐνοικίξεσθαι) – die physischen Körperstrukturen streiten nämlich gegen eine solche Ordnung⁴⁰ –, sondern dass sie nur in einer Lebensbeziehung (ἐν σχέσει δὲ μόνῃ τῆς ζωῆς) zusammen mit ihrer Seele gebunden wird, welche den eigenen Körper beseelt, ohne dass sie eine menschliche Seele braucht.

Wie Proklos in seinem Kommentar häufig betont, ist die ἀνθρωπίνη ψυχή die einzige rationale Seele und kann daher nicht von einem Körper empfangen werden, welcher diese Rationalität nicht aufnehmen kann, wie z. B. der Körper eines irrationalen Tieres⁴¹. Laut Proklos kann die menschliche Seele sich in einem Körper, der nicht menschlich ist, deshalb nicht „niederlassen“ (ἐνοικίξεσθαι) – d. h. ein direktes Eingehen dieser Seele in einen Tierkörper kann sich unmöglich verwirklichen –, weil die leibliche Verfassung eines Tieres aufgrund der φυσικαὶ διοργανώσεις nicht in der Lage ist, sie aufzunehmen, wie dagegen die κυρίως-Interpreten geglaubt haben. Werden die Prämissen über die rationale Natur der Menschenseele somit akzeptiert – wie z. B. schon bei Hierokles –, weicht Proklos mit seiner Lehre von der „allegorischen“ Auffassung der

³⁸ Die Position von Iamblichos wird u. a. bei Dörrie (1957) betont.

³⁹ *In Rem.* II 309, 29-310,4: Λέγωμεν δ' οὖν ὅτι πάντως μὲν κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον μετέναι τὴν ψυχὴν εἰς ἄλογα ζῷα διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ζωῆς καὶ ἡμεῖς φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἐνοικίξεσθαι τοῖς σώμασιν αὐτῶν (αἱ γὰρ φυσικαὶ διοργανώσεις μάχονται πρὸς τὴν τοιαύτην κατάταξιν), ἐν σχέσει δὲ μόνῃ τῆς ζωῆς συνδεῖσθαι πρὸς τὴν ἐκείνων ψυχὴν τὸ οἰκεῖον σῶμα ψυχώσασαν, οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης προσδεομένην.

⁴⁰ Κατατάξις; vgl. Festugières „coordination“ (1970).

⁴¹ Zu den Tieren als irrationalen Lebewesen und im Allgemeinen zum Status der rationalen und irrationalen Seelen bei Proklos siehe auch Opsomer (2006).

platonischen Lehre eindeutig ab⁴²: Nach ihm soll nicht von einer Wanderung der Seele in einen „tierartigen Menschen“ gesprochen werden, wie es die „allegorischen“ Interpreten behaupten; er ist vielmehr der Meinung, dass die wandernde Menschenseele in einen gewissen „Kontakt“ mit dem Leben eines Tieres treten kann, ohne dass sie wirklich die irrationale Seele dieses Tieres wird. Proklos bietet somit eine Lösung, die sich alternativ zu den anderen Auffassungen der Seelenwanderung verhält: Da die Seele keine vollkommene Lenkung über das neue Lebewesen (κατάταξις) erreichen kann, muss man von einer bloßen σχέσις sprechen, einer „Beziehung“, welche die transmigrierende Seele des Menschen mit der eigenständigen Seele eines Tieres schließt. In einer solchen Beziehung dringt die Seele nicht in den Tierkörper ein (ἐνδύειν; ἔνδυσις), sondern bleibt „extern“ (ἔξωθεν) an das eigene Leben des Tieres gebunden. Proklos kann daher von einer „doppelten Beseelung des irrationalen Lebewesens“ (διττῆς οὖν οὐσης τοῦ ἀλόγου ψυχώσεως; *In Rem.* II 311, 19-20) sprechen, da neben der eigenen Beseelung des Tieres auch eine weitere ψύχωσις stattfinden kann, und zwar, wenn die menschliche Seele eine solche Beziehung zu dem Tierleben eingeht. Wie Proklos in *In Rem.* II 310, 4-15 zugibt, ist er jedoch nicht selbst der Erfinder dieser Auffassung der Metempsychose. Vielmehr soll eine solche „Kompromisslösung“, in der trotz der Annahme eines ontologischen Unterschiedes zwischen Menschen und Tieren eine Form des Gattungswechsels bewahrt wird, laut Proklos auf Theodoros von Asine, den Schüler von Porphyrios und Iamblichos⁴³ zurückgehen, der diese Lehre als erster (πρῶτος) organisch formuliert habe. Übernimmt Proklos somit seine Auffassung der Metempsychose von anderen Platonikern, so ist er doch zugleich bemüht, in Platons Mythen die Nachweise für eine solche Deutung zu finden. In *In Rem.* II 310, 29-311, 13 glaubt er zeigen zu können, dass auch Platon nicht von einer tatsächlichen „Ansiedlung“ der Seele in den irrationalen Lebewesen gesprochen habe: Wie Proklos bemerkt, ist im Er-Mythos beispielsweise nicht die Rede von „Körpern“ (σώματα), wenn Platon über die Wanderung in Tiere spricht, sondern von gestalteten Lebewesen wie „Hund“, „Löwe“ oder „Affe“, welche somit schon ein eigenes Leben haben müssen, unabhängig davon, ob dann an sie eine Menschenseele gebunden wird. Um den Unterschied zwischen dieser Art der Reinkarnation und der üblichen Wanderung der Menschenseelen in Menschenkörper zu betonen, habe Platon dann nicht von gestalteten

⁴² Diese und andere Zweideutigkeiten sind wahrscheinlich auch der Grund, warum z. B. Dörrie (1957) diese dritte Alternative mit der allegorischen Auffassung der Metempsychose verwechselt hat. Für ihn gilt nämlich Proklos irrtümlicherweise als Vertreter der τροπικῶς-Interpretation. Zu Dörries Missverstehen der Seelenwanderungslehre von Proklos siehe u. a. auch Smith (1984), S. 279.

⁴³ Zu Theodoros' Beziehung zu seinen Lehrern vgl. auch die Arbeit von Deuse (1973), S. 1-24.

Lebewesen gesprochen, sondern vielmehr von der „Natur“ (φύσις) z. B. einer Frau, wenn er die tatsächliche Beseelung eines menschlichen Körpers bezeichnen wollte (*In Rem.* II 311, 10-11)⁴⁴.

Als Ursache einer solchen Beziehung zwischen der Menschen- und der Tierseele nennt Proklos das sog. „Mitempfinden“ (συνπάθεια; *In Tim.* III 294, 29-295, 3), das die mit dem Tier verbundene Seele in ihrem früheren Menschenleben verspürt haben soll. In dieser Hinsicht scheint Proklos für seine Lehre der σχέσις dasselbe Kriterium für das Auslösen der Wanderung in Anspruch zu nehmen, welches auch die κυρίως- und τροπικῶς-Interpreten für ihre jeweilige Auffassung der Wanderung angenommen haben. Es lässt sich daher vermuten, dass Proklos z. B. für einen gewaltsamen Menschen an eine Beziehung mit dem Leben eines Löwen gedacht haben muss, für einen gierigen Menschen an eine Beziehung mit dem Leben eines Wolfes, usw. Wie aber die σχέσις der Menschenseele mit dem Leben eines Tieres genau zu verstehen ist, bleibt in Proklos' Schriften ohne Erklärung. Zu möglichen Schwierigkeiten seiner Lehre, z. B. dazu, wie eine solche Verbindung zwischen den zwei Seelen in der Praxis erfolgt oder ob mit der σχέσις Kräfte der verbundenen Menschenseelen möglicherweise aktiviert werden können, äußert sich Proklos in seinen Kommentaren zur *Politeia* und zum *Timaios* überhaupt nicht⁴⁵. Auch aufgrund dieses Mangels an Informationen hat sich Sorabji (1993) die Frage gestellt, inwiefern Proklos' Kontakt der menschlichen Seele zum autonomen Leben eines Tieres, das dieser Seele eigentlich nicht bedarf, wirklich als Metempsychose bezeichnet werden dürfe⁴⁶. Auch wenn diese Auffassung der Lehre in vielerlei Hinsicht dunkel bleibt, lassen sich doch gewisse Vorteile in der „Kompromisslösung“ erkennen, vor allem dann, wenn man die Heilungsfunktion der Seelenwanderung berücksichtigt. Dass vermutlich eine bessere Beschreibung des Schicksals der verdorbenen Seele den Ausgangspunkt zur Formulierung dieser „dritten“ Auffassung bildete, hebt z. B. der Christ Aineias von Gaza hervor, wo er in dem Dialog *Theophrastus* über die Entstehung der Kompromisslösung auf diese Weise berichtet (*Theophrastus*; 14, 7-17⁴⁷):

⁴⁴ Allerdings scheint Proklos in einer solchen Interpretation der platonischen φύσις nicht immer kongruent vorzugehen. Wenn Platon in *Timaios* vom Wandern der Seele „in eine tierische Natur“ (θήρειον φύσιν; *Tim.*, 42c3-4) spricht, versteht Proklos den Terminus „φύσις“ nicht im Sinne von „Tierkörperform“, sondern als „Leben eines Tieres“ (*In Tim.* III 295, 12), d.h. als unabhängiges Leben, mit welchem die menschliche Seele möglicherweise die σχέσις schließt.

⁴⁵ Vermutlich war eine ausführlichere Behandlung der σχέσις in seinem verlorenen Kommentar zum *Phaidros* enthalten, wie Proklos selbst in *In Rem.* II 309, 20-21 sowie in *In Tim.* III 295 verkündet.

⁴⁶ Siehe Sorabji (1993), S. 191: „It is doubtful that the non-entry alternative could still qualify as transmigration.“

⁴⁷ *Theophrastus* 14, 7-17: Οὔτε γὰρ Συριανὸς οὔτε ὁ Πρόκλος ἐκείνοις συνέπονται, ἀλλ' ἰδιόν τι καὶ καινὸν εὐρήκασιν. {Εὐξίθεος} Τί τοῦτο, ὦ Θεόφραστε; {Θεόφραστος} Τὴν πρὸς ἀρπαγὴν παρεσκευασμένης ψυχῆς οὐκ εἰς ἰκτίνον μεταβάλλουσιν, ἄλογον γὰρ εἰς ἄλογον τὴν λογικὴν μετατίθεσθαι, οὐδ' εἰς ἰκτινώδη ἄνθρωπον ἐκπέμπουσιν, ἄτοπον γὰρ εἰ πλεονεξίας αἰτία γίγνεται κόλασις, ἀλλὰ τὸν μὲν ἰκτίνον λέγουσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἔχειν τὴν ἄλογον, τὴν δὲ ἀνθρωπεῖαν ταύτῃ συνδεέσθαι καὶ παραμένειν καὶ συμπέτεσθαι· καὶ οὗτος τῆς τιμωρίας ὁ τρόπος. Vgl. auch die italienische Übersetzung von Colonna (1958) und die englische Übersetzung von Gerz/Dillon/Russel (2012, S. 19).

Denn weder Syrianos noch Proklos haben sich diesen Denkern⁴⁸ angeschlossen, sondern sie haben etwas eigenes und neues entdeckt.

Euxithos: Was denn, Theophrastos?

Theophrastos: Die Seele, die zum Raub angestiftet war, lassen sie nicht in einen Habicht wandern (οὐκ εἰς ἰκτῖνον⁴⁹ μεταβάλλουσιν) – denn es ist unlogisch, dass die rationale Seele zur irrationalen geändert wird – aber sie senden sie auch nicht zu einem ‚habichtartigen Menschen‘ – denn dies ist absurd, wenn die Züchtigung Ursache von Gier ist –, sondern sie sagen, der Habicht habe seine eigene irrationale Seele, aber die menschliche Seele schließe mit dieser eine Verbindung (ταύτη συνδεέσθαι) und bleibe bei dieser und fliege zusammen mit dieser. Und diese ist die Art der Rache.

Proklos’ (und Syrianos’) „Kompromisslösung“ taucht in *Theophrastus* auf, nachdem Euxithos im Gespräch mit Theophrastos die Ansichten derjenigen kritisiert hat, die geglaubt haben, die maßlosen Seelen könnten in einen „eselartigen“ Menschen wandern: Indem sie damit „das Böse mit dem Bösen geheilt haben“ (καὶ κακῷ τὸ κακὸν ἴασαντο; *Theophrastus* 13, 1-2) – die Wanderung in den Charakter scheint die Maßlosigkeit der Seele im nächsten Leben eigentlich sogar zu fördern –, haben sie in ihrer τροπικῶς-Auffassung die ursprüngliche Bedeutung der Doktrin als Heilmittel für die Schlechten aufgehoben. Damit nennt Aineias an dieser Stelle sicher einen plausiblen Grund, weshalb die dritte Auffassung der Wanderung womöglich bereits in der platonischen Tradition entstanden sein konnte: Mit der Einführung eines Kontaktes der Seele zum animalischen Leben kann Proklos einerseits die ursprüngliche Funktion der Lehre bewahren, ohne andererseits zugleich eine tatsächliche Wanderung in Tierkörper annehmen zu müssen, welche im Widerspruch zu seinen Ansichten über die Rationalität der Menschenseele stehen müsste. Im Blick auf die ursprüngliche Bedeutung der Seelenwanderungslehre in Platons Mythen der Unterwelt – nämlich als Schicksal der nicht-philosophischen Seelen – ist daher auch nicht überraschend, dass die sog. „Kompromisslösung“ die Begeisterung der späteren Neuplatoniker geweckt hat. Neben Proklos und vermutlich Syrianos lässt sich diese Wanderung in Tiere nach der σχέσις mit dem animalischen Leben z. B. auch bei Sallustios aufweisen. Auch für ihn stellt eine solche Begleitung von außen (ἔξωθεν) die einzige Art der Wanderung in Tiere dar, denn, mit Sallustios’ Worten, „eine rationale Seele kann keineswegs die Seele eines

⁴⁸ Diese „Denker“ (ἐκείνοις) sind laut Aineias mit den Platonikern Porphyrios und Iamblichos zu identifizieren, welche die Lehre der Wanderung in Tiere als allegorisch aufgefasst hätten. Zu Aineias’ Bericht über Porphyrios’ Metempsychose siehe auch S. 105ff.

⁴⁹ Zum ἰκτῖνος als Ziel der Wanderung für die Seele siehe auch *Phd.*, 82a5.

irrationalen Lebewesens werden“ (οὐ γὰρ μήποτε λογικὴ ἀλόγου ψυχὴ γένοιτο; *De Deis et Mundo*, 20,1⁵⁰).

1.3) Plotins Lehre der Metempsychose in Pflanzen⁵¹

Zum Schluss dieser allgemeinen Beschreibung der drei Positionen der Debatte und ihrer bekanntesten Vertreter ist es vielleicht interessant zu bemerken, dass Porphyrios nicht der einzige von Platons Anhängern ist, den die indirekte Tradition in die eine oder in die andere Denkrichtung einordnet. Eine ähnliche Lage lässt sich nämlich auch in den Berichten über seinen Lehrer Plotin erkennen, wo die antiken Autoren anhand der traditionellen Positionen seine Auffassung der Metempsychose definieren wollen. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Proklos' Wanderung im Sinne einer Vereinigung (συναφή) zwischen der Menschen- und einer anderen Tierseele in Bezug auf das im früheren Leben herrschende πάθος eigentlich nicht seine eigene Erfindung ist; Proklos erklärt vielmehr, er habe diese Idee von anderen Platonikern abgeleitet. In seinem Kommentar zur *Politeia* erwähnt er unter seinen Vorgängern, welche sich vor ihm über die Metempsychose auf eine ähnliche Weise geäußert haben, neben Theodoros von Asine als dem „ersten“, der eine präzise Beschreibung der „Kompromisslösung“ gegeben haben soll, auch den Namen Plotins (*In Rem.* II 310, 4-15⁵²):

Dies [die Verbindung der Menschenseele mit dem Tierleben] hat auch Theodoros von Asine selbst als erster entworfen und er hat uns überzeugt, dies zu denken und zu schreiben: Die gewöhnliche Affektion, welche das Gefäß der Seele zu seinem Leben und Impuls zusammengezerrt hat (συνεφελκυσάμενον), verbindet jede Seele [mit dem Tier]. Und diesen Punkt hat auch der große Plotin deutlich festgestellt. Sodass wir von diesen beiden (παρ' ἀμφοτέρων) das haben, was uns zu den irrationalen Tieren verbindet (τὸ συνδετικόν), und zwar dass es eine Affektion gibt, die zu jenen Tieren verwandt ist, zu welchen wir zusammengebunden werden sollten – denn auch über diese herrscht eine unterschiedliche Affektion in verschiedenen Tieren, und so auch in uns. Das, was dann in uns geherrscht hat, bindet uns zu dem, was in ihnen

⁵⁰ Zu dieser Textstelle siehe auch Sorabji (2004), I, S. 216.

⁵¹ Für einen allgemeinen Überblick über Plotins Lehre der Metempsychose siehe vor allem die Arbeiten von Rich (1957), Blumenthal (1996) und neuerlich Stamatellos (2013). Zur einer Untersuchung der plotinischen Schrift III 4, wo Plotin das Thema der Seelenwanderung direkt analysiert, vgl. auch Adamson (i. E.).

⁵² *In Rem.* II 310, 4-15: τοῦτο γὰρ καὶ ὁ Ἀσιναιῖος Θεόδωρος αὐτὸς πρῶτος ἐπιβάλλον καὶ ἡμᾶς ἀνέπεισε φρονεῖν τε καὶ γράφειν· συνάπτειν δὲ ἐκάστην τὸ πρόχειρον πάθος συνεφελκυσάμενον τὸ τῆς ψυχῆς κύτος εἰς τὴν ἑαυτοῦ ζῶην καὶ ὁρμήν· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ μέγας ἱκανῶς κατεδήσατο Πλωτῖνος. ὥστ' ἔχειν ἡμᾶς παρ' ἀμφοτέρων, καὶ τί τὸ συνδετικὸν ἡμῶν πρὸς τὰ ἄλογα, καὶ ὅτι πάθος μέν, συγγενὲς δὲ ἐκείνοις οἷς ἂν συνδεώμεθα (κρατεῖ γὰρ καὶ ἐκείνων ἄλλο ἐν ἄλλοις, καὶ ἐν ἡμῖν ἄλλο ἐν ἄλλοις· τὸ οὖν κρατῆσαν ἐν ἡμῖν συνδεῖ πρὸς τὸ ἐν ἐκείνοις κρατοῦν), καὶ μέντοι καὶ ὅπως ἡ συναφή τούτων γίνεται, καὶ ὅτι κατὰ τὴν ἐν σχέσει ζῶήν·

herrscht – und auch wie die Vereinigung von diesen stattfindet (συναφὴ τούτων), und zwar gemäß des Lebens in einer Beziehung (κατὰ τὴν ἐν σχέσει ζωὴν).

Obwohl vielleicht noch nicht organisch ausgearbeitet, zeigt sich die „Kompromisslösung“ laut Proklos schon bei Porphyrios' Lehrer Plotin, z. B. wenn er die Erklärung, weshalb die Seele mit einem gewissen Tierleben möglicherweise eine *σχέσις* eingehen soll, auf die herrschende Affektion (τὸ πρόχειρον πάθος) zurückführt. Auch wenn laut Proklos der Gründer dieser Position mit Theodoros von Asine zu identifizieren ist, glaubt er in Plotin dennoch einen „Vordenker“ dieser Auffassung der Metempsychose zu erkennen. Mit anderen Worten: Plotin habe bereits diese Variante der Lehre in einem ersten Entwurf vorgelegt, nach welcher das „Eindringen“ (ἐνδύειν; ἐνδύσις) der Menschenseele in die Tierkörper negiert (οὐκ ἐνοικίζεσθαι) und stattdessen von einem „externen Kontakt“ mit der Seele eines Tieres gesprochen wird. Proklos ist aber nicht der einzige Zeuge, der über Plotins Auffassung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren berichten will. Aus anderen Quellen der Antike erhält man jedoch interessanterweise ein anderes Bild von Plotins Lehre der Metempsychose: In offensichtlichem Gegensatz zu Proklos ordnet z. B. Aineias von Gaza in seinem *Theophrastus* Plotin denjenigen zu, welche die Wanderung zwischen Menschen und Tieren akzeptiert haben, oder, wie er sagt, Plotin habe Platons Wanderung in einen Habicht als wirkliches Wechseln der Körperform verstanden (τὸν τοῦ Πλάτωνος ἰκτῖνον [...] ἰκτῖνον παραδιδόασι; 12, 7), d. h. in einem „buchstäblichen“ Sinn. Ohne sich spezifisch mit den verschiedenen Positionen der platonischen Tradition auseinanderzusetzen, liefert auch Augustin in *De Civitate Dei* eine zu Aineias ähnliche Beschreibung von Plotin, wenn er sagt, Plotin habe wie Platon sicher geglaubt, die Seele der Menschen ginge bis zu den Körpern der Tiere ein (*revolvi usque ad corpora bestiarum*; X 30, 3-4). Proklos einerseits und Aineias und Augustin andererseits widersprechen einander somit eindeutig, wenn sie über Plotins Lehre der Metempsychose berichten. In Bezug auf Plotins Metempsychose zwischen Menschen und Tieren lässt sich daher berechtigt die Frage stellen: Welche Lehre hat Plotin tatsächlich vertreten?

Eine Konfrontation mit Plotins eigenen Aussagen über die Seelenwanderung ist hier zweifellos ausschlaggebend. Im Zusammenhang mit Proklos' Schilderung von Plotin als dem Urheber der „Kompromisslösung“ glaubt z. B. Sorabji (1993)⁵³ einen Hinweis in *Enn.* I 1, 11, 9-15 zu finden, wo Plotin die Wanderung der Seele von einem Menschen in ein Tier diskutiert und die Möglichkeit in Betracht zieht, dass sie in der Form eines „Scheinbildes“ (τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον) im Körper eines Tieres präsent sein kann. Fragwürdig ist allerdings in dieser Passage, ob Plotin wirklich sagen will, dass die Seele eines Menschen nicht in einen Tierkörper eingehen kann, wie

⁵³ Zu Sorabjis Interpretation der Textstelle siehe Sorabji (1993), S. 190-191 und Sorabji (2004), I, S. 213.

es in Proklos' „Kompromisslösung“ angenommen wird. Wichtig ist zweifellos der Kontext, in welchem Plotin an dieser Stelle die Problematik der Wanderung zwischen Menschen und Tieren erwähnt, nämlich die Erweiterung der Definition des „Lebewesens“ (τὸ ζῷον) nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere, und zwar aufgrund des Seelenprinzips. Plotin spricht hier von zwei Prozessen der Beseelung, welche für ihre Entstehung verantwortlich sein können: Obwohl ihre Genese auch durch eine „Beleuchtung der Weltseele“ (ἐλλαμπις ἀπὸ τῆς ὅλης) erfolgen kann, ist die Geburt der Tiere laut Plotin zunächst auf das „Durchdringen“ (εἰσδύειν) ihres Körpers durch die Seele eines Menschen zurückzuführen, und zwar dann, wenn der frühere Mensch ein schlechtes Leben geführt hat. So äußert Plotin in *Enn.* I 1, 11, 9-15⁵⁴:

Wie ist es aber möglich, dass das Lebewesen die Tiere mit umfasst? Wenn, wie es heißt, menschliche Seelen in ihnen sein sollten, die Fehler begangen haben (ἀμαρτοῦσαι), dann wird zumindest dasjenige nicht zu einem Teil der Tiere, das separat, aber bei ihnen und zugleich nicht bei ihnen ist (ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς), sondern ihr Bewusstsein (συναίσθησις) umfasst nur das Scheinbild der Seele (τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον) zusammen mit dem Körper. Es handelt sich also um einen in bestimmter Weise beschaffenen Körper, dessen Beschaffenheit von einem Scheinbild der Seele kommt. Ist dagegen nicht die Seele eines Menschen in ein Tier eingetaucht (εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδω), so ist dieses durch Beleuchtung von der Gesamtseele her zu einem Lebewesen bestimmter Art geworden.

Sorabji (1993) will in Plotins Formulierung „παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς“, „bei ihnen und zugleich nicht bei ihnen“, das Zeichen einer sog. „remote association“⁵⁵ der Menschenseele mit den Tieren sehen, welche auch Proklos für seine „Kompromisslösung“ vorausgesetzt hat. Von einer Art der „σχέσις“ zwischen der Menschenseele und einer autonomen und unabhängigen Tierseele lässt sich aber an dieser Stelle keine Spur erkennen. Was Plotin hier vielmehr mitteilen will, ist die Möglichkeit, dass die Entstehung des Lebens eines Tieres auch von dem Abstieg einer Seele abhängen kann, welche früher die Seele eines Menschen gewesen ist. Wenn Plotin sagt, dass „der getrennte Teil“ der Seele (χωριστόν), welchen Plotin mit ihrer rationalen

⁵⁴ *Enn.* I 1, 11, 9-11: Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῷον ἔχει; Ἡ εἰ μὲν ψυχὰι εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἀμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἢ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὲ τοιόνδε οἶον ποιῶθ' ἐν ψυχῆς εἰδῶλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰσέδω, ἐλλάμπει ἀπὸ τῆς ὅλης τὸ τοιοῦτον ζῷον γινόμενον ἐστίν. Übers. Tornau (2001), leicht verändert.

⁵⁵ Sorabji (1993), S. 190. Ähnlich auch in Sorabji (2004): „Plotinus could well have led to uncertainty as to whether he took literally Plato's descriptions of transmigration of soul in animal bodies. For he says that if the human soul enters (*eisdunai*) the animal at all the separable, rational part does not come to belong to the animals but is present and not present to them.“ (S. 213)

Fähigkeit im ständigen Kontakt mit dem Intellekt identifiziert⁵⁶ – gleichzeitig an- und abwesend ist, dann möchte er die Unveränderlichkeit der Seele bei einem solchen Abstieg betonen. Mit anderen Worten: Auch wenn sie in der gegenwärtigen Erscheinungsform das sog. χωριστόν nicht in Gang setzen kann⁵⁷, behält sie doch immer diesen Kontakt zum Intelligiblen bei, d. h. sie behält stets den „getrennten“ Teil des λόγος. Wie Plotin bisweilen erklärt, ist es kein Wunder, wenn der λόγος eines Menschen in den Körper eines Tieres wandert, denn die Seele sei „πάντα“, d. h. sie könne das Lebensprinzip sowohl eines Menschen als auch eines Tieres sein, aber sie ist in verschiedenen Körpern auf unterschiedliche Weise aktiv („Ἡ πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ’ ἄλλον; *Enn.* VI 7, 6). Schenkt die Seele dem animalischen Lebewesen daher nur ihr „Scheinbild“ (εἰδωλον), d. h. ihre niedrigeren und irrationalen Kräfte, wenn sie in einen Tierkörper eingeht, bleibt sie trotzdem mit den höchsten Stufen des Intelligiblen verbunden, d. h. sie besteht aus einer rationalen Natur, auch wenn sie mit ihrem λόγος *hic et nunc* nicht wirken kann⁵⁸. Die Entstehung des Lebens in einem Tier kann deshalb auch die Folge der Aktivität einer Seele sein, welche früher in einem Menschen war und jetzt in einen neuen „in bestimmter Weise beschaffenen Körper“ (σῶμα δὴ τοιόνδε) eingegangen ist: Allein durch ihre Wirkung hält sich das Tier am Leben, obwohl die Seele in dieser Körperform gewisse Fähigkeiten, wie z. B. ihre Rationalität, nicht in Kraft setzen kann.

Beachtet man solche Aussagen von Plotin über die Natur der Seele und über die Möglichkeit einer Wanderung in Tiere, haben Aineias und Augustin einerseits recht, wenn sie Plotin unter die Vertreter der „buchstäblichen“ Interpretation der platonischen Lehre einordnen, d. h. wenn sie sagen, dass Plotin an die Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren geglaubt habe: So wie die κυρίως-Interpreten ist auch Plotin der Meinung, dass nur eine einzige rationale Seele existiert, welche folglich auch das Leben der Tiere wachrufen kann. Wenn die Seele, wie bei der Wanderung in ein Tier, ihre rationale Fähigkeit nicht vollenden kann, bleibt ihr λόγος dennoch unberührt, auch wenn dieser gerade nicht aktiv ist. Wenn allerdings die buchstäbliche Interpretation der platonischen Lehre in den *Enneaden* so klar erscheint, weshalb hat Proklos dann die κυρίως-Meinung von Plotin missverstanden und als Urform der dritten „Kompromisslösung“ interpretiert? Eine mögliche Antwort auf diese Frage kann vielleicht in einer gewissen Innovation der plotinischen Metempsychose gefunden werden, welche Plotins

⁵⁶ Vgl. z. B. *Enn.* V, 1, 10, wo die rationale Fähigkeit der Seele (λογιζόμενον [...] τῆς ψυχῆς) als „getrennter“ und „nicht mit dem Körper gemischter Teil“ (χωριστόν καὶ οὐ κεκραμένον σῶματι), der „im ersten Noetischen“ (ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ) liegt, beschrieben wird. Zur Identifizierung des „χωριστόν“ mit der „intellektuellen Seele“ und zu ihrer Funktion in Plotins Metempsychose siehe auch Stamatellos (2013), S. 54-59.

⁵⁷ Zu einer solchen Interpretation von Plotins Formulierung παρὸν οὐ πάρεστιν als Hinweis auf die Präsenz in einem Lebewesen von einer gerade nicht-wirkenden Seelenkraft siehe auch Adamson (i. E.).

⁵⁸ Dass die Natur (der Seele) durch den Kontakt mit dem Intelligiblen „sich von sich selbst nicht entfernt“ (ἦν οὐ τὸ ἐλθεῖν ἐκείνην εἰς τὰ τῇδε ἀποστᾶσαν ἑαυτῆς), ist für Plotin in *Enn.* VI 4, 16, 1ff. sogar der Beweis dafür, dass die Antiken Recht hatten, als sie über die Wanderung in Tiere gesprochen haben.

Lehre auch von der κυρίως-Interpretation *sensu stricto* entfernt. Die allgemeine Idee, dass die Seele auch in die Körper von anderen Lebewesen eingehen kann (εἰς ἄλλων ζώων σώματα εἰσκρίσεις; *Enn.* VI 4, 16, 4), wird nämlich in *Enn.* III 4, und zwar in der Schrift, in welcher er sich am meisten mit der Problematik der Metempsychose bei Platon beschäftigt, auf eine unerwartete Weise vertieft. Wenn Iotín hier seine Interpretation des platonischen *Daimon* vorschlägt, der laut dem Schlussmythos von *Phaidon* und dem Er-Mythos die Seele in das neue Leben begleiten soll, spricht er nämlich auch über die Ziele, welche eine Seele durch den Wanderungsprozess erreichen kann. Hier ist nun nicht nur von Menschen und Tieren die Rede, sondern Plotin führt auch die Pflanzen⁵⁹ in die möglichen Lebewesen ein, welche die Seele eines ehemals schlechten Menschen empfangen können (*Enn.* III 4, 2, 16-30⁶⁰):

Die nun also den Menschen hochgehalten haben, die werden wieder zu Menschen, die aber nur mit Wahrnehmung (αἰσθήσει μόνον) gelebt haben, zu Tieren. Waren die Wahrnehmungen mit Mut, so werden sie zu wilden Tieren (τὰ ἄγρια) und die speziellen Verschiedenheiten in ihren Seelen haben die verschiedenen Arten dieser Tiere zur Folge. Die aber in Wahrnehmung lebten mit Begierde und Lüsternheit des begehrenden Seelenteils (μετ' ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος), das werden die wollüstigen und gefräßigen Tiere (τὰ ἀκόλαστα τῶν ζώων καὶ γαστρίμαργα). Paarte sich aber mit Leidenschaft und Begierde nicht einmal mehr Wahrnehmung, sondern nur Stumpfheit des Wahrnehmungssinnes, dann werden sie sogar zu Pflanzen (καὶ φυτά); denn das Vegetative war allein oder vorwiegend in ihnen wirksam (μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικόν) und ihr Leben war eine Übung zum Baum-Werden (μελέτη δενδρωθῆναι).

Plotin macht in *Enn.* III 4 mehrmals deutlich, dass er vor allem an Platon denkt, wenn er das Eingehen der Seele in die verschiedenen Tiere mit den verschiedenen Arten der menschlichen Maßlosigkeit korrespondieren lässt. Die Anspielung auf die platonische Lehre, wie sie z. B. in *Phaidon* oder in *Timaios* präsentiert wird, gewinnt in der Schrift bisweilen fast die Form eines direkten Zitates (*Enn.* III 4, 2, 24-30): Wie es schon bei Platon heißt, werden die Seelen der

⁵⁹ Die These einer Wanderung in Pflanzen ist schon in der vorsokratischen Zeit bezeugt, z. B. bei Philosophen wie Empedokles und Pythagoras. Über ihren eventuellen Einfluss auf Plotins Seelenwanderungslehre in Pflanzen siehe auch Stamatellos (2013), S. 52-54.

⁶⁰ *Enn.* III 4, 2, 16-24: Ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν, πάλιν ἄνθρωποι. Ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῷα· ἀλλ' εἰ μὲν αἰσθήσεις μετὰ θυμοῦ, τὰ ἄγρια, καὶ ἡ διαφορὰ ἢ ἐν τούτοις τὸ διάφορον τῶν τοιούτων ποιεῖ· ὅσοι δὲ μετ' ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος, τὰ ἀκόλαστα τῶν ζώων καὶ γαστρίμαργα. Εἰ δὲ μὴδ' αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθεῖα αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικόν, καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δενδρωθῆναι. Übers. Harder (1971), leicht verändert.

schlechten Astrologen auch für Plotin „in die hoch fliegenden Vögel“ (εἰς ὄρνεις μετεώρους; 4, 2, 27-28; *Tim.*, 91d6-e1) wandern, und die Seelen, welche politische Tugenden gezeigt haben, „in die Biene oder in ähnliche Tiere“ übergehen (μέλιττα ἢ τὰ τοιαῦτα; 4, 2, 30; *Phd.*, 82b6). Wenn Plotin aber zusammen mit den Tieren auch die Pflanzen als mögliche Kandidaten für die Wanderung der Seele nennt, nimmt er von Platons Lehre eindeutig Abstand. Wie sich in Kap. I gezeigt hat, spricht Platon in seinen Mythen an keiner Stelle davon, dass die Seele eines Menschen auch in den Körper einer Pflanze eingehen könne. Es ist aber nicht nur so, dass Platon diese Möglichkeit überhaupt nicht erwähnt; Platon schreibt den Pflanzen im Vergleich zu Tieren und Menschen sogar einen anderen psychologischen Status zu, welcher ihren etwaigen Ausschluss von der Wanderung begründen kann: Laut *Tim.*, 76e7ff. z. B. entstehen die φυτά nicht durch die Wanderung der schlechten Seelen, wie es für die Tiere geschieht, sondern sie werden von den Göttern als Nahrung für die Menschen geschaffen. Obwohl sie wie die anderen Lebewesen „am Leben teilhaben“ (μετάσχη τοῦ ζῆν; *Tim.*, 77b3), beschränkt sich ihre Seele nur auf den dritten und niedrigsten Teil, d. h. auf das ἐπιθυμητικόν⁶¹. Die Seele der Pflanzen definieren die *Enneaden* aber anders. Auch wenn Plotin die Folgen einer solchen Gleichheit der pflanzlichen Seele für den Wanderungsprozess vielleicht nicht immer ausreichend betont⁶², scheint doch die Gegenthese in seinen Schriften oft akzeptiert zu werden, dass nämlich die Seele der Pflanzen das Leben aus demselben intelligiblen Ursprung hat (ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς; *Enn.* IV 7, 14) und die gleiche unkörperliche und unsterbliche Substanz wie die Seelen der anderen Lebewesen besitzt⁶³. Die Seele eines Menschen kann somit auch in die Körper einer Pflanze eingehen, denn sie behält, wie es sich schon beim Abstieg in einen Tierkörper gezeigt hat, immer ihre rationale Natur, auch wenn sie in diesem Körper nur ihre vegetativen Fähigkeiten in Kraft setzen kann. Auch in den Pflanzen ist ihr „getrennter Teil“ des λόγος, wie Plotin es für die Tiere sagt, vermutlich „παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς“.

In diesem außergewöhnlichen Element seiner Lehre der Metempsychose kann vielleicht der Ursprung der falschen Beschreibung von Plotins Meinung gefunden werden, welche Proklos in seinem Bericht vorlegt: Da Plotin mit seiner Lehre der Wanderung in Pflanzen eine deutliche Abweichung von den üblichen Interpretationen der Metempsychose verfolgt, muss Proklos in Verwirrung geraten sein, als er auf eine solche Erweiterung der platonischen Metempsychose auch auf Pflanzen stieß. Vermutlich aus diesem Grund konnte er es sich somit erlauben, Plotins

⁶¹ Zu einer Untersuchung des psychologischen Status der Pflanzen bei Plotin siehe auch Brisson (2012), S. 42-46.

⁶² Wie Stettner (1934) bemerkt (S. 71-72), wird in *Enn.* IV 7, 14 die Wanderung der Seele nur bis zu den Tieren erwähnt (μέχρι θηρίων). Die Idee, dass die Seele der Pflanzen zu einer anderen seelischen Form gehört (ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς), wird hier allerdings nur als hypothetisch vorgestellt.

⁶³ Neben *Enn.* IV 7, 14 siehe auch *Enn.* III 3, 3. In *Enn.* V 2, 1, 22-23 sagt Plotin, dass „die höhere Seele“ (ἡ ἄνω ψυχή) sich „bis zu den Pflanzen“ (μέχρι φυτῶν φθάνειν) ausstreckt.

Wanderung in nicht-menschliche Lebewesen im Sinne eines „externen Kontaktes“ zu verstehen, wie es eigentlich seine „Kompromisslösung“ lehrt, und dabei aber eine verdrehte Schilderung seiner Position zu geben. Indem Proklos den eigentümlichen Charakter von Plotins Seelenwanderung missverstand, konnte dessen Meinung falsch rezipiert werden und somit eine entsprechend kontroverse Überlieferung in der indirekten Tradition auslösen. Ist eine solche Rekonstruktion im Sinne einer Missdeutung der plotinischen Meinung durch Proklos korrekt, bietet Plotins spätere Rezeption somit ein Beispiel für eine Auffassung der Lehre der Metempsychose, welche aufgrund ihrer Originalität sogar eine irrtümliche Beschreibung in Proklos' Kommentaren erfahren konnte.

2) Porphyrios und die Debatte in der indirekten Tradition

2.1) Nemesios' *De Natura Hominis* 2, 34,18-35,11; Stobaios' *Anthologium* I 445, 14-448, 3

Gibt Proklos in seinen Kommentaren zu *Timaios* und *Politeia* eine gute Zusammenfassung verschiedener Ansichten der Platoniker über die Seelenwanderungslehre, so spricht er dort doch nie von Porphyrios und seiner Meinung über die Metempsychose. Im Gegensatz dazu ist Porphyrios' Position durch andere Autoren der Spätantike oft bezeugt. Als einer der Platoniker, die das Gattungswechseln der Seele vom Menschen zum Tier, wie dies Platon in seinen eschatologischen Mythen präsentiert, wörtlich akzeptiert haben, taucht Porphyrios z. B. im doxographischen Exkurs von Nemesios' von Emesa *De Natura Hominis* auf, und zwar dort, wo Nemesios das Thema der μετενσωμάτωσις als Diskussionsthema der griechischen Philosophie einführt (*De Natura Hominis*, 2, 34,18-35,11/ Fr. 447, Smith⁶⁴):

Gemeinsam lehren alle Griechen, die die Seele für unsterblich erklären, die Wiedereinkörperung (τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσιν), doch sind sie uneins

⁶⁴ *De Natura Hominis*, 2, 34,18-35,11/ Fr. 447, Smith: Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσιν, διαφέρονται δὲ περὶ τὰ εἶδη τῶν ψυχῶν· οἱ μὲν γὰρ ἐν εἶδος τὸ λογικὸν λέγουσιν, τοῦτο δὲ καὶ εἰς φυτὰ καὶ εἰς τὰ τῶν ἀλόγων σώματα μεταβαίνειν, οἱ μὲν κατὰ τινὰς ρητὰς χρόνων περιόδους, οἱ δὲ ὡς ἔτυχεν. ἄλλοι δὲ οὐχ ἐν εἶδος ψυχῶν, ἀλλὰ δύο, λογικὸν τε καὶ ἄλογον· τινὲς δὲ πολλά, τοσαῦτα ὅσα τῶν ζῶων τὰ εἶδη. μάλιστα δὲ οἱ ἀπὸ Πλάτωνος περὶ τὸ δόγμα τοῦτο διηνέχθησαν. εἰπόντος γὰρ Πλάτωνος τὰς μὲν θυμικὰς καὶ ὀργίλους καὶ ἀρπακτικὰς ψυχὰς λύκων καὶ λεόντων σώματα μεταμφιέννυσθαι, τὰς δὲ περὶ τὴν ἀκολασίαν ἡσυχολημένας ὄνων καὶ τῶν τοιούτων ἀναλαμβάνειν σώματα, οἱ μὲν κυρίως ἤκουσαν τοὺς λύκους καὶ τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ὄνους, οἱ δὲ τροπικῶς αὐτὸν εἰρηκέναι διέγνωσαν τὰ ἦθη διὰ τῶν ζῶων παρεμφαινόντα. Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῇ περὶ παλιγγενεσίας (οὗτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν) λογικὰς πάσας εἶναι βούλεται· ὁμοίως δὲ καὶ Θεόδωρος ὁ Πλατωνικὸς ἐν τῇ Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστί, καὶ Πορφύριος ὁμοίως. Ἰάμβλιχος δὲ, τὴν ἐναντίαν τούτοις δραμὴν, κατ' εἶδος ζῶων ψυχῆς εἶδος εἶναι λέγει ἤγουν εἶδη διάφορα· γέγραπται γοῦν αὐτῷ μονόβιβλον [ἐπίγραφον] Ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα οὐδὲ ἀπὸ ζῶων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ' ἀπὸ ζῶων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους. Übers. von Dörrie/Baltes (2002, Bd. 6.2, 179, 2, S. 102-105), leicht verändert.

hinsichtlich der Formen der Seele. Die einen sagen nämlich, es gebe nur eine einzige Form, die rationale (ἐν εἶδος τὸ λογικόν), und diese gehe auch in die Pflanzen und in die Körper der irrationalen Lebewesen über, nach den einen in angebbaren zeitlichen Perioden, nach den anderen zufällig. Andere wiederum sagen, es gebe nicht eine einzige Form der Seele, sondern zwei, die rationale und die irrationale (λογικόν τε καὶ ἄλογον). Einige hingegen lehren, es gebe viele Formen der Seele, so viele, wie es Formen von Lebewesen gibt (τοσαῦτα ὅσα τῶν ζώων τὰ εἶδη). Besonders haben sich Platons Nachfolger hinsichtlich dieser Lehre [der Metempsychose] getrennt: Wenn Platon nämlich sagt (εἰπόντος γὰρ Πλάτωνος), die hitzigen, jähzornigen und raubgierigen Seelen legten die Körper von Wölfen und Löwen wie ein neues Gewand an, und die Seelen derjenigen, die ihre Zeit mit Zuchtlosigkeit verbracht haben, nähmen die Körper von Eseln und von dergleichen (Tieren) an, verstanden die einen (οἱ μὲν) die Wölfe, Löwen und Esel buchstäblich (κυρίως), die anderen (οἱ δέ) hingegen urteilten, er habe (von ihnen) nur im übertragenen Sinn (τροπικῶς) gesprochen, indem er mit den Tieren (διὰ τῶν ζώων) die jeweiligen Menschencharakter (τὰ ἦθη) gemeint habe. So glaubt einerseits Kronios in seiner Schrift *Über die Wiedergeburt* (Περὶ παλιγγενεσίας) – so nennt er die Wiedereinkörperung (τὴν μετασώματῶσιν) –, alle Seelen seien rational (λογικὰς πάσας). Ebenso auch der Platoniker Theodoros in seinem Werk *Warum die Seele alle Formen ist* (ἐν τῷ Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστί) und ähnlich auch Porphyrios (καὶ Πορφύριος ὁμοίως). Dagegen schlägt Iamblichos den zu diesen entgegengesetzten Weg ein und sagt, die Form der Seele entspreche der Form der Lebewesen, und zwar gebe es verschiedene Formen der Seele (εἶδη διάφορα). Er hat eben darüber ein Werk aus einem einzelnen Buch geschrieben mit dem Titel: *Warum die Wiedereinkörperung weder von Menschen in vernunftlose Tiere noch von vernunftlosen Tieren in Menschen stattfindet, sondern von Tieren in Tiere und von Menschen in Menschen.*

Die Debatte unter den Platonikern repräsentiert Nemesios als ein spezifisches Moment im Rahmen eines generellen Streites zwischen den Griechen um die verschiedenen Arten der Seele und ihres Schicksals nach dem körperlichen Tod. Nicht nur die Platoniker, sondern „alle Griechen“ (μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες), welche die Seele für unsterblich erklärt haben, haben aufgrund der Existenz einer oder mehrerer Formen der Seele entsprechend verschiedene Theorien über die Wanderung entwickelt. Zunächst berichtet Nemesios über die Meinung der

Ἕλληνες, die glaubten, die Seele könne nicht nur zwischen Menschen und Tieren wandern, sondern in ihre Lehre auch Pflanzen (φυτά) einschlossen⁶⁵. Neben diesen wird über diejenigen gesprochen, welche aufgrund der Präsenz von zwei Seelenformen – λογικόν vermutlich für Menschen und Tiere, ἄλογον für Pflanzen – an eine Metempsychose zwischen Menschen und Tieren geglaubt haben. Mit der Formulierung „τινὲς δὲ πολλὰ, τοσαῦτα ὅσα τῶν ζώων τὰ εἶδη“ müssen schließlich diejenigen gemeint sein, welche für die Menschenseele nur eine Wanderung zwischen Menschen vorausgesetzt haben. Da das Thema in ihrer Schule besonders disputiert gewesen sein soll (μάλιστα δὲ οἱ ἀπὸ Πλάτωνος), nimmt Nemesios die Platoniker unter die Lupe und konzentriert sich auf ihre Positionen. Mit der knappen Formulierung „καὶ Πορφύριος ὁμοίως“ erwähnt er unter den Platonikern, die aufgrund der rationalen Natur aller Seelen Platons Wanderung wörtlich akzeptiert haben, auch Porphyrios. Im Gegensatz zu Iamblichos, der sich für eine Metempsychose nur „von Menschen zu Menschen“ (ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους) und „von Tier zu Tier“ (ἀπὸ ζώων εἰς ζῷα) entschieden habe⁶⁶, taucht der Schüler Plotins hier eindeutig als Vertreter der „buchstäblichen“ Seelenwanderungslehre auf.

Da in Nemesios' Bericht ein solches Verallgemeinern der Kontroverse auf die gesamte Tradition der griechischen Philosophie zur Erwähnung der Wanderung in φυτά führt, hat die Forschung oft behauptet, Nemesios wolle mitteilen, dass Porphyrios an die Seelenwanderung nicht nur zwischen Menschen und Tieren, sondern, wie „manche der Griechen“, sogar in Pflanzen geglaubt hat. Da Nemesios dann die einzige Zusammenfassung der platonischen Debatte geben würde, in welcher für Porphyrios eine solche Erweiterung der Wanderung auf Pflanzen genannt wird, hat man seinen Beitrag zur Rekonstruktion der porphyrischen Meinung mit einer gewissen Skepsis betrachtet⁶⁷. Dass Nemesios glaubte, Porphyrios habe in seine Metempsychose auch die pflanzlichen Wesen eingeschlossen, findet in seinem Text zweifellos weniger Evidenz. Vielmehr scheint der Christ Nemesios die Polemik bei den οἱ ἀπὸ Πλάτωνος unabhängig von der Diskussion bei den anderen Griechen behandeln zu wollen, als wäre die Debatte über das Wandern der Seele entweder zwischen Menschen und Tieren (die sog. κυρίως-Position) oder nur zwischen Menschen (die sog. τροπικῶς-Position) der besondere Fall einer generellen Problematik der heidnischen Philosophie. In dieser Hinsicht bleibt es bemerkenswert,

⁶⁵ Vermutlich bezieht sich Nemesios damit auf die Lehre von Empedokles und Pythagoras, welche die uneingeschränkte Wanderung der Seele in jede Gattung der irdischen Lebewesen – d. h. auch Pflanzen – angenommen haben. Siehe dazu auch Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, S. 376ff.

⁶⁶ Zur Diskussion über die mögliche Existenz dieser Schrift siehe auch Smith (1984), S. 282.

⁶⁷ Zu dieser Interpretation von Nemesios' Bericht über Porphyrios siehe vor allem Dörrie (1959), S. 147-151 sowie Dörrie (1957), S. 426-429. Dieselbe Lesart auch in Carlier (1998), S. 152. Im Gegensatz zu diesen akzeptiert Dörrie/Baltes (2002, Bd. 6.2, S. 377) die Glaubwürdigkeit von Nemesios' Zeugnis und nimmt für Porphyrios' Wanderungslehre eine erste Phase an, in der er an die Wanderung der Seele in Pflanzen geglaubt habe. Zu Porphyrios als Vertreter der Menschen-Tier-Wanderung bei Nemesios vgl. dagegen Dierauer (1977), S. 86-87, und Deuse (1983), S. 160.

dass bei Nemesios die platonische Phase der Debatte zunächst in Bezug auf Platons Wanderungsmythen präsentiert wird, welche nie von Pflanzen als möglichen Zielen der Wanderung sprechen: Wie Nemesios in *De Nat. Hom.* 2, 11 sagt, haben sich die Platoniker hinsichtlich der Bedeutung der Wanderung bei Platon in einen „Wolf“ (*Phd.*, 82a4), in einen „Löwen“ (*Resp.*, 620b1) oder einen „Esel“ (*Phd.*, 81e6) in die zwei oben beschriebenen Gruppen aufgespalten. Die Tatsache, dass er laut Iamblichos die Metempsychose zwischen ἄνθρωποι und den ζῷα ἄλογα – womit nur „Tiere“ und keineswegs Pflanzen gemeint sein können – widerlegt hat, verstärkt außerdem die Idee, dass Nemesios bei den Platonikern nur an eine Diskussion über die Wanderung in diese zwei Lebensformen denkt und nicht an jene in Pflanzen. Was er mit der Erwähnung des Schülers Plotins an dieser Stelle dann sagen möchte, muss folglich lauten: Porphyrios hat an die Existenz einer einzigen rationalen Art der Seele für jedes animalische Wesen (Tiere und Menschen) geglaubt und dementsprechend mit der Möglichkeit gerechnet, dass eine Seele von einem Menschen- zu einem Tierkörper wandern kann⁶⁸.

Nemesios muss somit dieselbe Grundlage der Debatte im Sinn haben, welche bereits Proklos in seinen Kommentaren beschreibt, wenn er sich in seinem Exkurs über die μετενσώματωσις auf die οἱ ἀπὸ Πλάτωνος konzentriert. Sein Überblick über die Positionen der Platoniker erscheint im Vergleich zu Proklos' Kommentaren allerdings mangelhaft, denn von der „Kompromisslösung“, welche bei Proklos als dritte Alternative zu den „buchstäblichen“ und „allegorischen“ Interpretationen auftaucht, ist in Nemesios' Bericht keine Rede. Daher ist es nicht auszuschließen, dass sich unter den Namen derjenigen Anhänger Platons, die hier als κυρίως-Interpreten bezeichnet werden, auch Vertreter der „Kompromisslösung“ finden, deren Meinung von Nemesios einfach missverstanden wurde. Über Kronios' Denken weiß man sehr wenig; von seiner Seelen- und Seelenwanderungslehre wird außer bei Nemesios nirgends gesprochen⁶⁹. Eine solche Vermutung gewinnt jedoch an Plausibilität, wenn der von Nemesios genannte Θεόδωρος ὁ Πλατωνικός mit Theodoros von Asine zusammenfällt, welcher von Proklos sogar als Erfinder der „Kompromisslösung“ beschrieben wird. Liegt daher bei Nemesios eine irrtümliche Rezeption von Theodoros' Seelenwanderungslehre vor – obwohl sie sich auf zwei entgegengesetzte Bilder der Seele und ihrer Wanderung stützen, konnten beide Auffassungen leicht miteinander verwechselt werden –, kann nicht ausgeschlossen werden, dass

⁶⁸ Dies bedeutet natürlich nicht, dass für alle Platoniker eine Metempsychose in Pflanzen unmöglich war. Es ist allerdings interessant zu sehen, dass der Name Plotins, der (wie gezeigt) in seinen Schriften eine solche Wanderung häufig in Betracht zieht, in Nemesios' Bericht nicht auftaucht.

⁶⁹ Die Figur von Kronios ist wenig bekannt, da seine philosophischen Ansichten nur in indirekter Weise überliefert sind. Höchstwahrscheinlich handelt es sich um einen Zeitgenossen von Numenios von Apamea und Harpokration, denn sein Name taucht häufig zusammen mit diesen Platonikern auf. Über seine Seelenlehre berichtet auch Iamblichos in *De Anima* (I, 375, 12ff.; I, 380, 6ff.). Dillon (1977, S. 379ff.) setzt ihn neben Numenios unter die Neupythagoreer. Zu Kronios siehe auch Castelletti (2006), S. 298-299.

ein ähnlicher Fehler auch bei Porphyrios' Einordnung unter die κυρίως-Interpreten vorliegt⁷⁰. Unter dieser Perspektive betrachtet, verliert der Bericht von Nemesios über Porphyrios' Seelenwanderungslehre zweifellos an Glaubwürdigkeit.

Nemesios' *De Natura Hominis* stellt allerdings nicht die einzige Quelle dar, die Porphyrios mit der Annahme einer Metempsychose in Tiere in Verbindung bringt. Die Annahme, dass Platons Lehre von Plotins Schüler wörtlich aufgefasst wurde, lässt sich durch eine Passage in Stobaios' *Anthologium* (I 445,14-448,3) unterstützen, welche Stobaios – vermutlich falsch – unter dem Namen von Porphyrios überliefert. Der Ausgangspunkt sind diesmal nicht Platons Mythen der Unterwelt, sondern die homerische Dichtung, genauer gesagt die Erzählung von Kirke und der Verwandlung von Odysseus' Gefährten in Schweine als „Metapher“ (ἀνιγμᾶ; Fr. 382, 8, Smith) über die Wanderung der Seele nach dem Tod. Vor allem die Verse aus *Od.* X 239-240 scheinen dabei das Interesse des Verfassers in diesem eschatologischen Sinn geweckt zu haben. Wie Homer schreibt, behalten die verwandelten Gefährten trotz ihres neuen tierischen Aussehens ihre menschliche „Intelligenz“ (νοῦς) unberührt bei: Wie die Gefährten lediglich ihre äußere Form verwandelt haben, verwandelt sich auch mit dem Tod nur der Körper, da die Seele „eine unveränderliche Natur“ (ὥς ἀφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν; Fr. 382, 9-10, Smith) besitzt, welche den Tod überlebt. In diesem exegetischen Kontext weist das Fragment mit seiner Doktrin nicht auf die Debatte im Platonismus und ihre drei Hauptpositionen hin. Dass das Wechseln des Körpers, welches die Seele erfährt, möglicherweise auch wirkliche Tiere einschließt – dass also eine „wörtliche“ Interpretation der Metempsychose im Hintergrund steht – macht der Autor explizit, wo er bei der zweiten Generation von einem Eingehen in die „Natur“ eines Löwen oder eines Wolfes spricht, wenn die Seele als Mensch überwiegend mit dem „muthaften“ Seelenteil (τὸ θυμοειδές) aktiv war (Fr. 382, 56-62, Smith⁷¹):

Wenn die Seele, indem sie mittels spröder Streitigkeit und mordsüchtiger Rohheit aus Zwist oder aus Feindseligkeit ihren muthaften Teil völlig ungezähmt hat, voll von neuem Hass und Ärger⁷² zu der zweiten Generation gegangen ist (εἰς δευτέραν γένεσιν), dann wirft sie sich in die Natur eines Wolfes oder eines Löwen (ἔρριπεν

⁷⁰ Wie Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2 sagen, besteht auch die Möglichkeit, dass der an dieser Stelle referierte Titel von Theodoros' Schrift „Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστὶ“ Nemesios „zu voreiligen Schlüssen“ (S. 370) geführt hat, d. h. Nemesios habe nicht erkannt, dass Theodoros in seiner Schrift eigentlich eine andere Auffassung der Lehre vertreten wollte.

⁷¹ Fr. 382, 56-62, Smith: Ὅταν δὲ φιλονεικίαις σκληραῖς καὶ φονικαῖς ὁμότησιν ἔκ τινος διαφορᾶς ἢ δυσμενεῖας ἐξηγριωμένον ἔχουσα παντάπασιν ἡ ψυχὴ τὸ θυμοειδὲς εἰς δευτέραν γένεσιν ἀφίκεται, πλήρης οὖσα προσφάτου πικρίας καὶ βαρυφρόσυνης, ἔρριπεν ἑαυτὴν εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος, ὥσπερ ὄργανον ἀμυντικὸν τὸ σῶμα τῷ κρατοῦντι προῖεμένη πάθει καὶ περιαρμόσασα. Die Fragmente, welche aus der Kirke-Exegese stammen sollen (Fr. 381-383, Smith), sind auch in Castelletti (2005) in Italienische übersetzt und kommentiert.

⁷² Βαρυφρόσυνης statt βαρυφρόνης ist die Lesart von Sandbach (1967), aus der Stobaios' Edition von Heeren übernommen (1792).

ἐαυτὴν εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος), weil sie der herrschenden Affektion den Körper schenkt, wie es mit einem Verteidigungsorgan geschieht (ὥσπερ ὄργανον ἀμυντικόν), und ihn dieser Affektion anpasst.

Trotz einer solchen Evidenz wurde die Textstelle jedoch häufig mit der τροπικῶς-Interpretation der Metempsychose in Verbindung gesetzt. Mit der Begründung, dass in die zweite Generation „der Zornmütige nicht zum Wolf oder Löwen [...]“ wandert, sondern vielmehr „die φύσις eines solchen Tieres“⁷³ erwirbt, deutet z. B. Dörrie (1957) die dortige Darstellung der Wanderung so, als wäre von einer allegorischen Auffassung die Rede. Zwar wird in dem Fragment hervorgehoben, die Seelen könnten in der Unterwelt auch ein „tierförmiges Leben“ (θηριώδη βίον; Fr. 382, 45, Smith) bekommen, wenn sie sich primär mit den Affektionen beschäftigt haben, und zwar mit einer Formulierung, welche unmittelbar an die τροπικῶς-Auffassung erinnert. Die Verwendung einer solchen Ausdrucksweise, die bereits Proklos terminologisch für die allegorische Position heranzieht (θηριώδεις βίους; *In Tim.* III 294, 22-29; *In Rem.* II 309, 7), bedeutet aber noch nicht, dass hier zwingend von einer solchen Interpretation der Seelenwanderungslehre die Rede sein muss. Vielmehr erscheint es eher unglaublich, dass an dieser Stelle mit dem Abstieg der Seele „in die Natur eines Wolfes oder eines Löwen“ (εἰς λύκου φύσιν⁷⁴ ἢ λέοντος) ohne weitere Erklärung das Eingehen der Seele in einen Menschen mit einem „wolfenartigen“ bzw. „löwenartigen“ Charakter gemeint sein kann, dass die Seele also erneut in einen Menschen eingehen wird, mit Ähnlichkeiten zu einem Tier. Dass nach dem Verfasser des Fragments die Seele eines Menschen nach dem Tod auch „eine Änderung und eine Umgestaltung in andere Körperformen“ (μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσημισιν εἰς ἕτερα σώμάτων εἶδη; Fr. 382, 12-13, Smith) erfahren kann, unterstützt vielmehr eine andere Deutung der Kirke-Episode, und zwar eine im Sinne einer wirklichen Wanderung der schlechten Seele in die Körperform eines Tieres⁷⁵. Da keine weitere Erklärung über den „Menschencharakter“ folgt, ist es eher unwahrscheinlich, dass der Autor sich allein durch die Verwendung des Adjektivs „θηριώδης“

⁷³ Dörrie (1957), S. 425. Dazu auch Dörrie (1959), S. 150. In seiner Analyse der porphyrischen Metempsychose akzeptiert Dörrie die porphyrische Autorschaft des Fragments und betrachtet folglich die Stelle als einen direkten Beweis seiner Widerlegung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren. Im Gegensatz zu Dörrie glaubt Carlier (1998) eine absichtliche Ambiguität in der Homerexegese zu erkennen. Laut ihrer Interpretation wollte Porphyrios dadurch die metaphorische Interpretation bevorzugen, allerdings „[...] pas le dire clairement [...]“ (S. 143-144).

⁷⁴ Waszink (1974, S. 318-319) will in dieser Formulierung von φύσις eine Parallele zu Chalcidius' *natura* im Abschnitt CXCVIII seines Kommentars zum *Timaios* erkennen, wo Chalcidius die allegorische Interpretation der Seelenwanderung akzeptiert. Siehe dazu auch die Einführung, S. 12ff. Wie aber z. B. Deuse (1983, S. 137) betont, gewinnt der Terminus φύσις im Kontext der Wanderung zwischen Menschen und Tieren vor allem bei Porphyrios die Bedeutung von „Körperform“. In *Abst.* I 19-20 z. B. wird über die Möglichkeit einer Rückkehr der Seele von einem Tier zur „menschlichen Natur“ (εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν) gesprochen, wie in den textkritischen Anmerkungen von Smiths Edition (1991) zu Fr. 382 bemerkt wird. Vgl. dazu auch Kap. IV, S. 164ff.

⁷⁵ Zu dieser Interpretation siehe Deuse (1983) S. 135-149. Dazu auch neuerlich Zambon (2002), Castelletti (2006) und Helmig (2008).

auf eine „allegorische“ Interpretation der Metempsychose beziehen will⁷⁶. Im Gegensatz zu Proklos, wo mit dem Ausdruck die Wanderung der Seele „nach dem Charakter“ identifiziert wird, muss die Formulierung „tierartiges Leben“ in diesem spezifischen Zusammenhang vielmehr eine buchstäbliche Bedeutung enthalten, d. h. „Leben in der Körperform eines Tieres“.

Wie bereits angedeutet, stammt die Passage jedoch wahrscheinlich nicht aus einer Schrift von Porphyrios. Während für Dörrie (1957) oder Smith (1984) die porphyrische Autorschaft nicht in Frage kommt, hält Deuse (1983) in seiner Analyse des Fragmentes die Zuschreibung von Stobaios für umstritten⁷⁷. Erhält man somit unter dem Namen „Porphyrios“ eine Auffassung der Lehre, in welche die Tiere eingeschlossen sind, d. h. im Bezug auf die platonische Debatte eine buchstäbliche Interpretation der Seelenwanderungslehre, bleibt der Wert des Zeugnisses als authentischer Befund über Porphyrios' Metempsychose aufgrund der strittigen Autorschaft daher schwierig einzuschätzen⁷⁸. Auch wenn der Verfasser, wie Helmig (2008) mit sprachlichen und stilistischen Argumenten bewiesen hat, dann mit Plutarch zu identifizieren ist, bleibt doch für die Untersuchung der Meinung von Porphyrios' von Interesse, aus welchem Grund sich Stobaios in seinem *Anthologium* berechtigt fühlte, die Passage als „porphyrisch“ zu bezeichnen⁷⁹. Im Hinblick auf Porphyrios' Tendenz, die Schriften Plutarchs ausführlich zu zitieren – wie z. B. im Buch III von *De Abstinencia* –, will Helmig (2008) die fehlerhafte Autorschaft von Stobaios damit begründen, dass sich das Exzerpt möglicherweise bereits in einer verlorenen Schrift von Porphyrios befand, in welcher dieser Plutarch ausführlich zitierte⁸⁰. Wie es sich im Laufe der Diskussion über die verschiedenen Positionen zur Problematik der Metempsychose gezeigt hat, ist Plutarch zweifellos ein Vertreter der buchstäblichen Auffassung der Metempsychose gewesen. Inwieweit sich aber Porphyrios eventuell mit einer Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren einverstanden zeigen wollte, wenn es sich bei diesem Abschnitt wirklich um ein Zitat handelt, bleibt natürlich spekulativ. Es spricht jedoch nichts gegen die Annahme, dass Porphyrios in Plutarchs Autorität eine gewisse Unterstützung für seine Verteidigung der κυρίως-

⁷⁶ Mit derselben Absicht wollen Dörrie (1959, S. 150) und Waszink (1974) in Fr. 382, 53 Smith die Textkorrektur εἰς ὄνωδη καὶ ὑώδη σώματα [... τὴν μεταβολὴν] statt εἰς νωθῇ {καὶ} σώματα einführen. Die Idee aber, dass es an dieser Stelle um das Eingehen der Seele in „eselartige und schweinartige Körper“ geht, mit anderen Worten in Körper, welche die Form (εἶδος) eines Esels bzw. eines Schweines haben, scheint die Interpretation im allegorischen Sinn nicht zu unterstützen.

⁷⁷ Siehe Deuse (1983), S. 138ff. Deuse tendiert dazu, das Fragment entweder Plutarch oder aber einer „vorplotinischen“ Phase des porphyrischen Denkens zuzuschreiben. Zur allgemeinen Diskussion über Plutarchs Autorschaft der Fragmente 381-382 siehe auch Castelletti (2006), S. 305-310.

⁷⁸ Smiths Sammlung (1991) präsentiert das Fragment als Fr. 382 unter den *Excerpta apud Stobaeum ex ignoto Porphyrii opere* (Fr. 381-383). Dieselbe Textstelle befindet sich allerdings auch in der Sammlung von Plutarchs Fragmenten von Sandbach (1967) – als *fragmentum incertum* bezeichnet.

⁷⁹ Vgl. dazu auch Helmig (2008), S. 250-255.

⁸⁰ Helmig (2008), S. 254-255. Neben dieser Erklärung erwähnt Helmig auch die Möglichkeit, dass „after the lemma Πορφυρίου a lemma Πλουτάρχου dropped out [...]“ (S. 254).

Interpretation suchen wollte, denn etwas Ähnliches geschieht auch im III. Buch von *De Abstergentia*, diesmal hinsichtlich der Erweiterung des Gerechtigkeitsprinzips auf Tiere⁸¹.

Allein die Wahrscheinlichkeit, dass der Text auf Plutarch zurückzuführen ist, ändert somit nichts an der Tatsache, dass Porphyrios an dieser Stelle mit der Annahme der Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren in Verbindung gebracht wird. Dennoch verleiht die falsche Autorschaft einem nicht die notwendige Sicherheit, dass man mit Fr. 382, Smith wirklich über ein valides Testimonium zur Porphyrios' Seelenwanderungslehre verfügt. Dass somit neben Nemesios auch Stobaios, wenn auch vermutlich auf irrtümliche Weise, diese Homerexegese mit Porphyrios' eschatologischem Denken verbindet, stellt somit einen Punkt dar, den man bei einer Rekonstruktion seiner Meinung sicherlich nicht außer Acht lassen darf. Andererseits darf man aber auch nicht vergessen, dass Stobaios in Wirklichkeit nicht die porphyrische Ansicht an dieser Stelle übertragen hat. Ein solcher Aspekt zwingt daher zugleich auch zu einer gewissen Vorsicht bei der Erwägung des Fragmentes als Zeugnis' zu Porphyrios Seelenwanderungslehre.

2.2) Aineias von Gazas *Theophrastus* 12,1-25; Augustins *De Civitate Dei* X 30, 1-20

Porphyrios wird in den antiken Berichten nicht nur als Vertreter der tatsächlichen Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren beschrieben bzw. sein Name taucht nicht nur in Bezug auf eine Auffassung der Lehre auf, in der Platons Wanderung in animalische Lebensformen wörtlich akzeptiert wird⁸². Im Vergleich zu der Positionierung als Vertreter der buchstäblichen Interpretation der Metempsychose, welche man in Nemesios' Bericht und im Fragment von Stobaios findet, gibt Aineias von Gaza in seiner Schrift *Theophrastus* ein völlig anderes Bild von seiner Auffassung über die eschatologische Doktrin (*Theophrastus* 12,1-25/ Fr. 448, Smith⁸³):

⁸¹ Dies scheint auch die Ansicht von Zambon (2002) zu sein, wenn er sagt: „Le fait que le passage de Porphyre *apud* Stobée contienne une doctrine de teneur clairement non plotinienne, extraite de Plutarque, selon toute vraisemblance, ne signifie donc pas que l'on ne puisse l'attribuer aussi à Porphyre qui la citait“ (S. 84).

⁸² Neben den erwähnten Passagen bei Aineias und Augustin will Deuse zwei weitere Zeugnisse erkennen, welche bestätigen können, „daß Porphyrios die Seelenwanderung auf den menschlichen Bereich beschränkt hat“ (S. 132), und zwar bei Chalcidius (*In Tim.* 198, 219, 4-14) und Iamblichos (*De Anima* in. Stob. I 375, 24-28). Zu Chalcidius' Beitrag zur Rekonstruktion der porphyrischen Seelenwanderungslehre siehe die Einführung, S. 12ff. Zur Textstelle von Iamblichos vgl. auch Kap. V, S. 212ff.

⁸³ *Theophrastus* 12,1-25/Fr. 448, Smith: Οἱ μὲν παλαιοὶ μυσταγωγοὶ τῶν λεγομένων μετεκίνησαν οὐδέν, εἴ εἰδότες ὅτι τῶν Αἰγυπτίων ὁ Πλάτων τὴν παιδείαν δεδιδαχὼς καὶ παρ' ἐκείνων διατεθρυλλημένος τὰ ὅσα, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων ψυχὴ πάντα τὰ ζῷα μεταβαίνει, πανταχοῦ τῶν λόγων διασπείρει τὸ δόγμα. Πλωτῖνος γοῦν καὶ Ἀρποκρατίων, ἀμέλει καὶ Βοηθὸς καὶ Νουμήνιος τὸν τοῦ Πλάτωνος ἱκτῖνον παραλαβόντες ἱκτῖνον παραδιδόασιν καὶ τὸν λύκον λύκον καὶ ὄνον τὸν ὄνον· καὶ ὁ πίθηκος αὐτοῖς οὐκ ἄλλο ἢ τοῦτο καὶ ὁ κύκνος οὐκ ἄλλο ἢ κύκνος νομίζεται. καὶ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐμπίπασθαι τὴν ψυχὴν δυνατόν εἶναι λέγουσι καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐξεικάζεσθαι· ὃ γοῦν ὠμοιώθη, κατὰ τοῦτο φέρεται, ἄλλη ἄλλο ζῷον ὑποδῶσα. Ἐπιγενόμενοι δὲ Πορφύριος τε καὶ Ἰάμβλιχος, ὁ μὲν πολυμαθὴς, ὁ δὲ ἐνθους γενόμενος, καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν σοφία περιφρονοῦντες καὶ ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λύκον καὶ ἱκτῖνον καὶ κατανοήσαντες, ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δ' ἀλόγου,

Die alten Mysterienpriester haben nichts am Wortlaut geändert, da sie genau wussten, dass Platon, weil er seine Bildung von den Ägyptern erhalten hatte und jene ihm damit in den Ohren gelegen hatten, dass die Menschenseele in alle Tiere wechselt, dieses Dogma überall in seinen Schriften verbreitet. Plotin jedenfalls und Harpokration, und sicherlich auch Boethos und Numenios, haben Platons Habicht übernommen und übertragen ihn als Habicht und ebenso von ‚Wolf‘ als Wolf und von ‚Esel‘ als Esel. Und der ‚Affe‘ ist für sie nichts anderes als eben das und der ‚Schwan‘ nichts anderes als ein Schwan. Auch vor dem Körper, so sagen sie, sei es möglich, dass die Seele von Schlechtigkeit erfüllt werde und sich den irrationalen Tieren angleiche. Welchem [Tier] sie sich angeglichen hat, in das geht sie über, wobei die einen in dies, die anderen in jenes Tier eingehen. Dann kamen Porphyrios und Iamblichos, der eine ein großer Gelehrter (πολυμαθής), der andere von Gott inspiriert (ἔνθους γενόμενος), und wegen ihrer Weisheit verschmähten sie ihre Vorfahren. Sie schämten sich wegen Platons ‚Esel‘ und ‚Wolf‘ und ‚Habicht‘ und kamen zu der Einsicht, dass die Substanz der rationalen Seele (λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία) anders als die Substanz der irrationalen Seele (ἄλλη δ’ ἄλογου) ist, und dass diese nicht behoben werden, sondern dass die Substanzen sich so verhalten, wie sie zum ersten Mal kamen – die rationale Fähigkeit (τὸ λογικόν) ist bei der Seele nämlich nicht akzidentiell, sodass sie sich auch verwandeln kann, sondern ist eine Unterscheidung in der Substanz (οὐσίας δαιφορά), die fest eingesetzt ist, und es ist überhaupt nicht möglich, dass die Rationalität (τὸν λόγον) in die Irrationalität (εἰς ἄλογίαν) wechselt, wenn sie nicht sagen, dass die Irrationalität der Rationalität ihre Natur entwendet. Als sie diese Überlegungen spät anstellten, indem sie die irrationalen unter den Lebewesen bei der Seelenwanderung ausließen, änderten sie die Lehre und sagten, ein Mensch werde nicht zu einem Esel sondern zu einem „eselhaften Menschen“ (ὀνώδη ἄνθρωπον) wiederbelebt, und nicht zu einem Löwen, sondern zu einem „löwenhaften Menschen“ (λεοντώδη ἄνθρωπον). Denn nicht die Natur (τὴν φύσιν), sondern die Gestalt der Körper (τὴν τῶν σωμάτων μορφήν) werde

καὶ ὅτι μετανίστανται, ἀλλ’ ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι οἷα τὸ πρῶτον προῆλθον (οὐ γὰρ τὸ λογικὸν τῇ ψυχῇ συμβεβηκὸς ὡς μεταχωρεῖν, ἀλλ’ οὐσίας διαφορὰ βεβαίως ἰδρυμένης, καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἄλογίαν μετατίθεσθαι, εἰ μὴ καὶ τὸ ἄλογον φήσουσιν ὑφαρπάζειν τοῦ λόγου τὴν φύσιν), ταῦτα ὁγέ ποτε διαλογισάμενοι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζώων, μεταβάλλοντες οὐκ εἰς ὄνον φασὶν ἀλλ’ εἰς ὀνώδη ἄνθρωπον ἀναβιβῶναι τὸν ἄνθρωπον οὐδ’ εἰς λέοντα ἀλλ’ εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον· οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφήν μεταμπίσχεσθαι, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς οἱ τῆς τραγωδίας ὑποκριταί, οἱ νῦν μὲν τὸν Ἀλκμαίωνα, νῦν τὸν Ὀρέστην ὑποκρίνονται. Übers. von Dörrie/Baltes (2002, Bd. 6.2, 179, 3, S. 106-109), an manchen Stellen verändert.

gewechselt, wie die Tragödienschauspieler auf der Bühne, die bald Alkmaion, bald Orest darstellen.

Was Aineias von Gaza hier vorlegt, ist eine Beschreibung der platonischen Debatte zu geben, wie man sie auch in Nemesios' *De Natura Hominis* oder in Proklos' Kommentaren finden kann: Wie Nemesios führt er zunächst die wörtliche Interpretation ein und ihre erwähnt ihre Vertreter, – an dieser Stelle u. a. Plotin, Harpokration und Numenios. Wie für Nemesios wird die Debatte auch für Aineias durch die Andersartigkeit der rationalen und der irrationalen Seele (οὐσίας δαιμονία) und ihre Unveränderlichkeit ausgelöst, welche zur Ablehnung der Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren geführt haben müssen. Schließlich setzt Aineias auch Iamblichos unter denjenigen, welche das Eingehen der Seele z. B. in einen Löwen als Eingehen in einen „löwenartigen“ Menschen verstanden. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten enden abrupt, wenn man auf Porphyrios stößt, der an dieser Stelle unter die Vertreter der Wanderung der Seele in einen „eselartigen“ bzw. „löwenartigen“ Menschen gerückt ist, d. h. unter die von Nemesios so genannten τροπικῶς-Vertreter. Im Vergleich zu seinem Bericht erscheint Aineias allerdings ausführlicher bei seiner Beschreibung der Debatte im Platonismus zu sein, vor allem dort, wo er sich mit der Position von Porphyrios beschäftigen will: Im Gegensatz zu der knappen Formulierung „καὶ Πορφύριος ὁμοίως“, durch die Nemesios seine Zugehörigkeit zu der κυρίως-Interpretation bezeugen möchte, gibt Aineias präzisere Auskünfte bezüglich seiner Meinung über die Rationalität der Seele und seine vermutlichen Argumentationsstrategien, wie z. B. die unmögliche Behebung der Rationalität durch Irrationalität (ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι). Im Laufe der Diskussion über die Metempsychose erwähnt er auch die „Kompromisslösung“ von Proklos als dritte Auffassung der Metempsychose (*Theophrastus*, 14, 7-17), welche in Nemesios' Bericht dagegen völlig übergangen wird.

Trotz dieser Ausführlichkeit bleiben gewisse Aspekte jedoch auch in Aineias' Bericht erklärungsbedürftig, wenn man auf die dortige Stellung von Porphyrios genauer achtet. Dass er den Vertretern der „allegorischen“ Interpretation zugeordnet wird, weist nicht nur eine vielleicht unerwartete Ähnlichkeit mit Iamblichos auf, mit dem Porphyrios in verschiedenen Bereichen der Psychologie häufig Polemiken ausgetauscht hat⁸⁴, sondern zugleich auch einen deutlichen Abstand von seinem Lehrer Plotin. Aineias betont diesen Unterschied zwischen Lehrer und Schüler bezüglich der Rationalität der Seele und der Wandermöglichkeiten besonders nachdrücklich, wenn er sagt, dass Porphyrios wie Iamblichos sich für Plotins Metempsychose „schämten“ (περιφρονοῦντες) und seine Lesart von Platons Mythen „verschmähten“

⁸⁴ Dass Aineias in seinem Bericht „zwischen Porphyrios und Iamblichos keinerlei Unterschied“ (S. 82) macht, ist auch für Dierauer (1977) als Zeichen der Unsicherheit zu interpretieren. Vgl. dazu auch Sorabji (1993), S. 193.

(ἐρυθριῶντες). Will man Aineias' Beschreibung von Plotins Lehre der Metempsychose für vertrauenswürdig halten, erscheint dieser Kontrast zu seinem Lehrer Plotin zusammen mit Porphyrios' Rücken an die Seite seines Gegners Iamblichos allerdings merkwürdig. Ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass Porphyrios seinem Lehrer auf diese Weise polemisch widersprochen und sich den Thesen seines Gegners Iamblichos angeschlossen hat? Nichts verbietet einem natürlich, wie z. B. Dörrie (1957; 1959) zu denken, dass Aineias das beste Bild der Debatte wiedergibt, dass also Porphyrios' diesmal nicht mit der plotinischen Lehre, sondern wirklich mit Iamblichos' Ansicht einverstanden war⁸⁵. Das Einverständnis, welches Aineias von Gaza bezüglich der Lehre der Metempsychose zwischen Porphyrios und Iamblichos erkennen will, scheint aber nichtsdestoweniger suspekt, wenn man berücksichtigt, dass die erwartete Distanz bezüglich der Lehre der Seele und der Seelenwanderung zwischen den beiden auch schon in Nemesios' Bericht bezeugt wird.

Eine weitere Schwierigkeit taucht in der erwähnten Passage auf, wenn man sich auf das abschließende Bild der Tragödienschauspieler (ἐπὶ σκηνῇ οἱ τῆς τραγωδίας ὑποκριταί) konzentriert, welches die allegorische Position von Porphyrios und Iamblichos erläutern soll. Anscheinend ist Aineias' Analogie ungefähr folgendermaßen zu erklären: Wie derselbe ὑποκριτής auf der Bühne einmal die Rolle des Alkmaion, einmal die von Orest spielen kann, ohne dass er mit der Maske seine eigene Persönlichkeit in diesem Übergang verliert, so ändert auch die Seele mit der Reinkarnation allein die Körpergestalt (τὴν τῶν σωμάτων μορφήν), ohne ihre Natur zu verlieren. Fragwürdig ist jedoch, wie laut Aineias ein solches Bild die allegorische Position von Porphyrios und Iamblichos, welche die Metempsychose gerade aufgrund der Unveränderlichkeit der rationalen Seele nur auf die Körperform eines Menschen eingeschränkt hätten, besser erklären soll. Eigentlich erweist sich eine derartige Analogie als Argumentation für die Ansichten solcher Platoniker als sinnlos, denn das Wandern zwischen Menschen impliziert bereits an sich keine Substanzänderung der betroffenen Seele⁸⁶. Die dadurch vermittelte Idee, dass die Seele ihre innere φύσις nicht verliert, d. h. ihr der λόγος „nicht gestohlen wird“ (ὑφαρπάζειν τοῦ λόγου τὴν φύσιν), auch wenn sie in eine andere körperliche μορφή eingeht, scheint vielmehr eine Problematik zu sein, welche die Vertreter der wörtlichen Wanderung in Tiere hervorgehoben haben mussten. Daher ist es auch kein Zufall, dass schon Plotin (*Enn.* III 2, 15, 21ff.) eine ähnliche σκηνή-Analogie für die Wanderung der Seele in andere Körpergestalten verwendet hat, aber nicht für die Wanderung z. B. in einen „ὀνώδης ἄνθρωπος“, so wie es hier

⁸⁵ Siehe dazu auch Dörrie (1957), der die Meinung vertritt, in Nemesios' Bericht sei die allegorische Position von Porphyrios durch die Argumentationen von Iamblichos verschleiert worden, weil dieser „von der freilich erdrückenden Autorität des Porphyrios loskommen wollte [...]“ (S. 429).

⁸⁶ Ein ähnlicher Gedanke über Aineias' Theatervergleich findet sich auch in Smith (1984), S. 281.

Aineias tut, sondern als Bild für die „τῶν ζώων εἰς ἄλληλα μεταβολή“ (*Enn.* III 2, 15, 28), d. h. für die wörtliche Wanderung zwischen verschiedenen Arten der Lebensformen⁸⁷. Hat Porphyrios selbst möglicherweise den „Theatervergleich“ in einem ähnlichen Kontext verwendet und hat Aineias das Bild direkt von ihm übernommen, lässt sich seine Anwendung in diesem unerwarteten Sinn möglicherweise ebenfalls als Zeichen eines Missverständnisses der genauen Position von Porphyrios interpretieren. Die Behauptung von Smith (1983), der Theatervergleich würde unter anderem zeigen, dass „Aeneas may well not be well informed or have adequately understood the views of earlier philosophers“⁸⁸, gewinnt in dieser Hinsicht sicher an Plausibilität.

Die Erwähnung der Debatte über die Metempsychose im Platonismus taucht in Aineias' *Theophrastus* im Rahmen des polemischen Ziels seiner Schrift auf, den internen Dissens in der platonischen Schule aufzuzeigen, wo es um die Rezeption von Platons Lehre der Metempsychose geht. Diese Betonung der Schwierigkeiten der Lehre, die schon den Anhängern Platons in ihrem Streit aufgefallen sind, hat natürlich zum Ziel, auf die platonische Doktrin Schatten zu werfen und ihren philosophischen und theologischen Wert im Vergleich zur christlichen Theorie der Auferstehung herabzusetzen⁸⁹. Die Platoniker in einem schlechten Licht zu zeigen, steht womöglich noch stärker in Augustins *De Civitate Dei* im Blick, wo Augustin die platonische Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren als eine schon für Platons Nachfolger problematische Auffassung konturiert. Porphyrios wird hier erneut als der erste Platoniker vorgestellt, der die Wanderung in Tiere widerlegt und sich für eine bescheidenere Auffassung der Lehre entschieden hat, welche nur die Menschenkörper einschließt. Hinsichtlich der Metempsychose taucht Porphyrios hier somit nicht nur als alternative Figur zu seinem Lehrer Plotin auf, sondern als ein Platoniker, der sogar die ursprüngliche Auffassung Platons korrigiert hat (*De Civitate Dei*: X 30,1-20/ Fr. 300, Smith⁹⁰):

⁸⁷ In diesem Kontext diskutiert Plotin allerdings weder das Problem der Metempsychose an sich noch die Möglichkeit, dass eine Wanderung in andere Lebensformen stattfinden kann. In *Enn.* III 2 beschäftigt er sich nämlich mit dem Problem der Vorsehung. In 2, 15 wird das Thema der Ordnung der Welt durch die Präsenz eines rationalen Prinzips mit der Problematik der Wiedergeburt der Seele in verschiedenen Lebewesen verknüpft.

⁸⁸ Smith (1983), S. 281. Die verwirrende Verwendung des „Theatervergleiches“ von Aineias ist wahrscheinlich der Grund, warum Dierauer (1977) den Bericht irrtümlich als Zeichen interpretiert, dass Porphyrios „nicht mehr an die Tierversunft, wohl aber an ein Eingehen der Menschenseele in Tierkörper glaubte“. Siehe dazu auch Dierauer (1977), S. 82-84.

⁸⁹ Zur Konfrontation zwischen der platonischen Lehre der Metempsychose und der christlichen Lehre der Auferstehung in *Theophrastus* siehe auch Gertz/Dillon/Russel (2012), S. 8-9.

⁹⁰ *De Civitate Dei*, X 30,1-20/ Fr. 300, Smith: „Sic post Platonem aliquid emendare existimatur indignum, cur ipse Porphyrius nonnulla et non parva emendavit? Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus; Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est. Pudu it scilicet illud credere, ne mater fortasse filium in mulam revoluta vectaret; et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet. Quanto creditur honestius, quod sancti et veraces angeli docuerunt, quod prophetae Dei spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem venturum Salvatorem praemissi nuntii

Wenn man es nicht für zulässig hält, irgend etwas an Platons Ansichten zu verbessern, warum hat dann Porphyrios selbst manches und nicht Geringes verbessert? Es steht doch sicher fest, dass Platon geschrieben hat, die Seelen der Verstorbenen würden bis zu den Leibern wilder Tiere zurücksinken. An dieser Ansicht hielt auch noch Plotin, der Lehrer Porphyrios' fest; Porphyrios aber missfiel sie mit Recht. Er war der Meinung, dass die menschlichen Seelen zumindest in menschliche Leiber zurückkehren, wenn auch nicht in jene, die sie verlassen haben, sondern in andere, neue. Ihn stieß der Glaube ab, dass etwa eine Mutter, die in eine Mauleselin gewandert war, ihren eigenen Sohn auf dem Rücken tragen könnte. Aber die Vorstellung, dass eine in ein Mädchen zurückgeführte Mutter ihren Sohn heiraten müsste, störte ihn nicht. Um wieviel schicklicher wird man glauben können, was die heiligen, wahrhaftigen Engel gelehrt, was die vom Geiste Gottes getriebenen Propheten ausgesprochen, was er selbst, den seine vorausgeschickten Boten als den kommenden Erlöser prophezeiten, und was die ausgesandten Apostel sagten, die den Erdkreis mit dem Evangelium erfüllten? Um wieviel schicklicher, sage ich, wird man glauben, dass die Seelen ein für allemal in ihre eigenen Leiber zurückkehren, statt so und so oft in verschiedene? Porphyrios hat indes, wie gesagt, diese Anschauung zu einem großen Teil verbessert, denn er meinte wenigstens, die menschlichen Seelen könnten sich nur wieder in Menschen niederlassen, und er zögerte keinen Augenblick, die Tiergefängnisse abzulehnen.

Sowohl Bidez (1913) als auch Smith (1991) setzen den Abschnitt unter die Fragmente der porphyrischen Schrift *De Regressu Animae*⁹¹. Dass Augustin diese Quelle hier im Gegensatz zu anderen, ähnlichen Passagen nicht erwähnt, macht diese Identifizierung allerdings verdächtig. Aber ob er diese Informationen über Porphyrios' Metempsychose nun aus *De Regressu Animae* abgeleitet hat oder nicht – die Forschung hat in diesem Exkurs immer wieder ein Lob Augustins an Porphyrios gesehen, denn nach dem Kirchenvater soll Plotins Schüler mit der Widerlegung der Wanderung der Seele in Tiere eine eklatante Verbesserung in die Lehre eingeführt haben⁹². Genauer betrachtet lässt sich die Passage jedoch kaum als eine positive Anerkennung von

praedixerunt, quod missi apostoli qui orbem terrarum evangelio repleverunt, -quanto, inquam, honestius creditur reverti animas semel ad corpora propria quam reverti totiens ad diversa! Verum tamen ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret, beluinos autem carceres evertere minime dubitaret. Übers. von Perl (1979).

⁹¹ Siehe Bidez (1913), S. 38 seiner Sammlung der Fragmente von *De Regressu Animae*. Dazu auch Bidez (1913), S. 158-162.

⁹² Dies ist z. B. die Meinung von Richey (1995).

Porphyrios' eschatologischer Innovation verstehen. Das hier von Augustin erwähnte Paradox, mit der Annahme der Metempsychose nur zwischen Menschen bestünde die Gefahr, dass Mutter und Sohn heiraten, wenn die Seele der Mutter sich in den Körper der Verlobten des Sohnes reinkarniert hat, verleiht der ganzen Diskussion über die Metempsychose vielmehr einen sarkastischen Ton. Auch wird die Anstößigkeit (*displicuit; non puduit*), mit welcher Porphyrios laut Augustin die Abspaltung von seinen Vorgängern betrieben haben soll, zweifellos übertrieben. In dieser Hinsicht scheint es schwer, hier der Möglichkeit ganz auszuweichen, dass Augustins Zusammenfassung der Versuch zugrunde liegen könnte, „[...] den Platoniker Porphyrios gegen Platon auszuspielen“ (Deuse, 1983)⁹³. In der Tat nutzt Augustin in dieser Abhandlung über die Seelenwanderungslehre die angebliche Abweichung Porphyrios' als exemplarisch für verschiedene Schwächen des platonischen Denkens, welche laut Augustin bereits Platons Nachfolger erkannt und korrigiert hätten⁹⁴ (*Porphyrius nonnulla et non parva emendavit*). Wie Augustin nämlich schreibt, habe Porphyrios sich in offener Polemik nicht nur mit Plotin, sondern sogar mit Platon geweigert, die Möglichkeit zu akzeptieren, dass z. B. die Seele einer Frau in eine Mauleselin wandern und dann von ihrem eigenen Sohn geritten werden könnte. Aus der Analyse der platonischen Debatte weiß man allerdings, dass die verschiedenen Auffassungen der Lehre der Metempsychose niemals „Korrekturen“ der ursprünglichen Lehre (*ex magna parte correctus est*) vorsahen, sondern immer Unterstützung in der Evidenz der platonischen Mythen gesucht haben, d. h., die Debatte im Platonismus richtet sich keineswegs gegen Platon, sondern findet bei ihm selbst den nötigen Prüfstein zur Bestätigung der einen oder der anderen Lehre.

Dass Augustin hier keinen doxographischen Zweck verfolgt, sondern lediglich daran interessiert ist, die Kontradiktionen der heidnischen Philosophie der Platoniker sichtbar zu machen, lässt seinen Bericht über Porphyrios im Blick auf eine Rekonstruktion seiner Position daher wenig nützlich erscheinen. Augustins polemische Absicht führt bisweilen auch zu einer Verdrehung jener Motive im Hintergrund, welche Porphyrios zu einer möglichen Widerlegung der Metempsychose geführt haben könnten. Die Ausgangslage, die man üblicherweise aus den antiken Berichten kennt, bleibt hier nämlich völlig vage: Augustin erwähnt weder die verschiedenen Positionen über die Lehre noch ihre bekanntesten Vertreter. Auf eine ähnliche Weise enthält sein Bericht keinerlei Hinweis auf die psychologischen Voraussetzungen – wie die Unveränderlichkeit der rationalen Natur der Menschenseele und ihr allgemeiner

⁹³ Deuse (1983), S. 131. Derselbe Gedanke auch bei Smith (1984), der eine vorsichtige Haltung gegenüber dem christlichen Autor fordert, „who has an axe to grind“ (S. 276).

⁹⁴ Zur Rezeption und allgemeinen Auswertung der platonischen Lehre in den Büchern VIII-X von *De Civitate Dei* vgl. auch Fuhrer (1997).

Wesensunterschied von der Seele der animalischen ἄλογα –, welche die eventuelle Trennung Porphyrios' von seinen Vorgängern begründet haben könnten. Unter dieser Perspektive ist er nicht gerade vertrauenswürdig, wenn er in XIII 19, 39-41⁹⁵ (Fr. 300b, Smith) glaubt, Porphyrios' Innovation nicht auf derartige psychologische Prämissen, sondern auf den allgemeinen Einfluss des Christentums zurückführen zu können, eine Annahme, die für einen so starken Gegner der christlichen Religion, wie Porphyrios es war, ausgesprochen unplausibel erscheint:

Dieser Lehrmeinung Platons hat sich, wie ich bereits in früheren Büchern sagte, Porphyrios zur christlichen Zeit (*christiano tempori*) geschämt (*ebuisse*) und hat nicht nur die menschlichen Seelen mit den Tierleibern verschont [...].

Was lässt sich somit am Ende dieser Untersuchung der indirekten Tradition über Porphyrios zur Rekonstruktion seiner Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren festhalten? Eine Einordnung des Plotin-Schülers in eine der drei Positionen der Debatte anhand der Zeugnisse jener Autoren, welche seine Lehre so unterschiedlich beschreiben, ist nicht mit absoluter Sicherheit möglich. Wie im Laufe der Untersuchung deutlich wurde, ist die Widersprüchlichkeit zwischen den antiken Referaten nämlich nur ein Aspekt der Problematik von Porphyrios' indirekter Überlieferung. In den verschiedenen Berichten zeichnen sich häufig auch interne Schwierigkeiten ab, die ihre Vertrauenswürdigkeit infrage stellen: Weder Nemesios noch Stobaios, weder Aineias noch Augustin können in dieser Hinsicht sichere Kenntnisse über die platonische Tradition und vor allem über die Stellungnahme von Porphyrios zu der Debatte vorlegen. Keiner der antiken Autoren, welche Porphyrios mal auf die eine, mal auf die andere Deutungsrichtung zurückführen wollen, scheint daher in der Lage zu sein, jeden Zweifel über ein Missverständnis bzw. über eine Verdrehung seiner Ansichten ausräumen zu können. Kein indirektes Zeugnis, das Porphyrios mit den üblichen Positionen der Debatte in Verbindung setzen will, liefert eine in jeder Hinsicht glaubwürdige Beschreibung des Platonikers, durch die sich das Rätsel seiner Lehre der Metempsychose unwiderruflich entschlüsseln ließe.

Zusammenfassung

Obwohl sich Platon häufig über die Wanderung der Seele in Tiere geäußert hat, bezeugen die antiken Quellen einen Streit innerhalb der platonischen Schule, in welchem sich drei verschiedene

⁹⁵ *De Civitate Dei*, XIII 19, 39-41/Fr. 300b, Smith: „*De quo Platonico dogmate iam in libris superioribus diximus christiano tempori ebuisse Porphyrium et non solum ab animis humanis removisse corpora bestiarum ...*“. Übers. von Perl (1979).

Positionen über die Möglichkeit einer Metempsychose in unterschiedliche Lebensformen herausgebildet haben. Welche Ansicht hat Porphyrios in dieser Debatte über die Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren vertreten? Hat er die „buchstäbliche“ Interpretation der Wanderung für möglich gehalten, wie Nemesios von Emesa und Stobaios geglaubt haben? Hat er eine solche Auffassung widerlegt, wie dagegen Augustin berichtet? Und wenn ja, hat Porphyrios diese Widerlegung dann im Sinne eines Eingehens der Seele in einen „tierartigen“ Menschen verstanden, wie Aineias von Emesa sagt? Die Analyse der verschiedenen Positionen der Platoniker zur Seelenwanderungslehre und spezifisch der indirekten Überlieferung von Porphyrios' Meinung gestaltet die Eingliederung des Schülers Plotins in eine dieser Hauptpositionen schwierig. Die antiken Autoren legen nicht nur widersprüchliche Ausführungen seiner Lehre vor – keiner der antiken Berichte scheint gegenüber den anderen ein zuverlässigeres Bild von der Seelenwanderungslehre Porphyrios' geben zu können. Da kein Autor Porphyrios' Teilnahme an der Debatte mit überwiegender Vertrauenswürdigkeit zu schildern vermag, bleibt zugleich jede mögliche Definition seiner Metempsychose offen, will man die Meinung von Porphyrios bezüglich der Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren durch die indirekte Tradition identifizieren.

Wie kann Porphyrios' Seelenwanderungslehre aber dann rekonstruiert werden? Im Laufe der Diskussion der drei Positionen der Platoniker wurden die wichtigsten Vertreter primär anhand ihrer Aussagen über die Wanderung sowie durch eine Erläuterung ihrer Auffassung von der Rationalität der Seele hervorgehoben. Eine solche Art der Untersuchung ist jedoch zweifellos auch im Fall von Porphyrios möglich. Was Porphyrios über die Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren geglaubt hat, erläutern nämlich nicht nur indirekte Zeugnisse wie die Berichte von Aineias von Gaza oder Nemesios von Emesa. Porphyrios' Interesse an diesem Thema der Metempsychose lässt sich ebenfalls in verschiedenen seiner Schriften erkennen, ganz gleich, ob diese die Lehre der Metempsychose zum Zentrum haben – wie die fragmentarische Schrift *Über das, was in unserer Macht ist* (*Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*) – oder diese nur als nebensächlicher Aspekt der Abhandlung auftaucht, wie im Fall von *De Abstinencia* und *Ad Gaurum*. Auch wenn das Thema bisweilen nur am Rande der Diskussion über die Seele behandelt wird, hinterlässt Porphyrios in seinem Gesamtwerk immer wieder Hinweise auf seine Meinung über die Lehre der Metempsychose. Um das Rätsel seiner Auffassung von der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren zu entschlüsseln, muss man sich daher auf die Suche nach diesen Hinweisen machen.

III) Die Fragmente aus Porphyrios' *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* (Fr. 268-271, Smith)

Porphyrios' Position in der antiken Debatte und die Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*¹

Bereits in der Einführung wurde mehrmals hervorgehoben, dass die Frage nach Porphyrios' Annahme einer Wanderung zwischen Menschen und Tieren und seine Zugehörigkeit zu der einen oder anderen der traditionellen Interpretationsrichtungen vor allem durch Auskünfte aus dem „meist doxographischen Material“² der Spätantike deduziert wurden. In Kap. II wurde allerdings auch gezeigt, dass Autoren wie z. B. Nemesios von Emesa oder Aineias von Gaza vermutlich keine verlässlichen Quellen zur Rekonstruktion von Porphyrios' Meinung darstellen, denn nach einer tieferen Analyse vermitteln ihre Berichte nicht selten das Gefühl, dass die dort enthaltenen Informationen unzuverlässig sind, ganz gleich, ob sie für Porphyrios eine Annahme oder eine Ablehnung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren nahelegen. Berücksichtigt man daher lediglich den Beitrag solcher Testimonien, bleibt Porphyrios' Position unklar. Man muss somit auf die Schriften von Porphyrios selbst zurückgreifen. In diesem Zusammenhang ist die *communis opinio*, es liege kein Zeugnis vor, in dem Porphyrios selbst über die Lehre der Metempsychose spricht, zurückzuweisen. Unter dem Titel *Über das, was in unserer Macht steht*³ (*Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*) sind nämlich – wenn auch nur wenige – Fragmente in Stobaios' *Anthologium* (II 163-173) enthalten, welche eine neue Aufwertung der direkten Überlieferung von Porphyrios' Lehre der Metempsychose erfordern. Eine Analyse dieser Schrift ist somit entscheidend, um die Frage nach Porphyrios' Auffassung von der Wanderung zwischen Menschen und Tieren zu beantworten.

Soweit es die vier tradierten Fragmente nahelegen, handelt es sich bei der Schrift grundsätzlich um eine Interpretation von Platons Mythos von Er (*Resp.*, 614b2ff.), vor allem um das System der Wahl des nächsten Lebens – die sog. ἀίρεσις, durch welche die Seele in der Unterwelt ihre künftige Existenz selbst wählt – und um die Möglichkeit, dass durch die

¹ Die hier erwähnten Textstellen aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* richten sich nach der Ausgabe der Fragmente von Smith (1991).

² Dörrie (1957), S. 435. Das einzige Zeugnis, aus welchem laut Dörrie Porphyrios' Ansichten über die Doktrin unmittelbar ersichtlich werden, ist die Textstelle in Fr. 383, Smith, in der eine Interpretation der Verse *Od.*, X, 239-240 gegeben wird. Zur Frage nach der Autorschaft dieses Fragments vgl. auch Kap. II, S. 98ff. Zu einer Zusammenfassung der Positionen der Forschung über Porphyrios' Lehre der Metempsychose siehe auch die Einführung, S. 16ff.

³ Der traditionelle Titel der Schrift wird von den modernen Auslegern unterschiedlich übersetzt. Während Deuse (1983) den Titel „Über den freien Willen“ (ähnlich auch Festugière, 1970 und Carlier, 1998: „Sur le libre arbitre“) bevorzugt, entscheidet sich Baltes (2002) für den Titel „Über das, was in unserer Macht steht“ (siehe auch Wilberding's Übersetzung „On What is in our Power“, 2011). Für diesen Titel habe auch ich mich hier entschieden.

jenseitige Entscheidung die Freiheit des Menschen auf der Erde aufgehoben wird⁴. Die Grundelemente von Porphyrios' Exegese, welche in den verschiedenen Fragmenten identifizierbar sind, weisen bereits auf die Möglichkeit einer Wanderung in Tiere hin, zugleich jedoch auf eine Abweichung von der üblichen „buchstäblichen“ Auffassung der Wanderung, denn Porphyrios' Auslegung basiert hier auf einer „Verdoppelung“ der platonischen αἵρεσις in der Unterwelt. Danach entscheidet die Seele nicht ein Mal über das ganze Leben, wie Platon es mit seinem Wahlsystem zu sagen scheint; Porphyrios spricht vielmehr von einer ersten Wahl der Seele in der Unterwelt bezüglich der Form des künftigen Körpers – z. B. ob die Seele in den Leib eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres reinkarnieren wird (die sog. αἵρεσις προηγουμένου βίου) –; kurz vor der Einverleibung soll dann eine weitere Entscheidung fallen, diesmal über sekundäre Aspekte der nächsten Existenz wie die soziale Schicht oder die Persönlichkeit des nächsten Individuums (die sog. αἵρεσις τοῦ δευτέρου βίου).

Auf die Relevanz der Fragmente für die Identifizierung der Meinung von Porphyrios über die Theorie der Metempsychose hat zuerst Deuse hingewiesen (1983)⁵. Deuse interpretiert Porphyrios' Auffassung vor allem im Hinblick auf die üblichen Positionen der platonischen Schule, und sein Vorschlag zu einer Definition der Lehre verfolgt in dieser Hinsicht eine Zusammensetzung der „buchstäblichen“ und der „allegorischen“ Interpretationsrichtung: Der erste Wahlakt über die Lebensform ist laut Deuse als die Entscheidung zu verstehen, ob die Seele die nächste Existenz im Körper eines Menschen oder eines Tieres verbringen wird (wie von der κυρίως-Interpretation der platonischen Seelenwanderung behauptet); mit dem zweiten Wahlakt sei dagegen eine Wahl bezüglich des „Charakters“ eines Menschen gemeint, wie es die Vertreter der τροπικῶς-Interpretation vorschlagen. Ob Deuses Beschreibung von Porphyrios' Exegese als „Harmonisierungsversuch“ zwischen diesen Denkrichtungen in jeder Hinsicht korrekt ist, lässt sich auf den ersten Blick nicht sagen: Da Porphyrios nie ausdrücklich von einer solchen Vereinbarung spricht, findet eine solche Lektüre der Fragmente nicht die nötige Evidenz in dem erhaltenen Text. Außerdem kann man einer solchen Rekonstruktion der eschatologischen Doktrin in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* gewisse Inkongruenzen vorwerfen, welche die Plausibilität von Deuses Gesamtbild der porphyrischen Unterwelt ernsthaft infrage stellen.

Wie lautet nun aber Porphyrios' Lehre der Metempsychose in dieser fragmentarischen Schrift und welche Beziehungen unterhält sie zu der entsprechenden Debatte im Platonismus?

⁴ Zu der Vermutung, dass es sich bei *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* um den abschließenden Teil von Porphyrios' Kommentar zur *Politeia* handelt, siehe auch Wilberding (2011), S. 123-124. Zu der These, dass die Schrift zu einem Kommentar von Porphyrios zu dem Mythos von Er gehört, vgl. auch Taormina (2013).

⁵ Siehe Deuse (1983), vor allem S. 148-159. Vor Deuse hat die fragmentarische Schrift die Aufmerksamkeit der Forschung lediglich wegen der Hinweise auf die Astrologie auf sich gezogen. Vgl. dazu die Arbeiten von Bouché-Leclercq (1899, S. 601ff.) und Amand (1945, S. 26).

Lässt sich seine Auffassung überhaupt mit den üblichen Kategorien der Debatte – möglicherweise im Sinne einer Zusammensetzung verschiedener Tendenzen – konfrontieren oder ist seine Metempsychose als von ihnen unabhängig zu betrachten? Ein oft vernachlässigter Aspekt, der zu einer präziseren Behandlung dieser Fragen führen könnte, liegt in der Identifizierung des thematischen Vorhabens, welches die Agenda von *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* festsetzt, mit anderen Worten in der Erklärung des Anlasses, der Porphyrios zur Behandlung der Lehre der Metempsychose führt. Wie schon der Titel der Schrift zeigt, scheint Porphyrios in seiner Exegese nicht primär die Erwägung des Wanderungsprozesses zwischen Menschen und Tieren am Herzen zu liegen, sondern das Thema der Handlungsfreiheit des Menschen, des sog. ἐφ’ ἡμῶν. Um zu begreifen, wie Platons Doktrin der Metempsychose in dieser Schrift genau rezipiert wird, ist daher zunächst eine allgemeine Erklärung der philosophischen Frage vonnöten, welche das ἐφ’ ἡμῶν in der Verfassung der Lehre aus dem Mythos von Er besonders problematisch macht. Durch einen Vergleich mit der Interpretation des Er-Mythos in *Enn.* III 4, wo Plotin über dieselben Einschränkungen „unserer Macht“ diskutiert, soll gezeigt werden, in welcher Hinsicht Porphyrios die Prinzipien der platonischen Eschatologie anders als sein Lehrer versteht und warum der Rettungsversuch der seelischen Autonomie in seiner Perspektive daher eine neue Formulierung der Seelenwanderungslehre verlangt. Wie sich zeigen wird, entzieht sich diese neue Interpretation der Seelenwanderungslehre jeder traditionellen Deutung. Dass sich seine Auffassung der Metempsychose in *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* somit keineswegs in die üblichen Kategorien der „buchstäblichen“ oder der „allegorischen“ Interpretationsrichtung einordnen lässt – auch nicht im Sinne eines Harmonisierungsversuches, wie Deuse glaubt –, wird im dritten und letzten Teil des Kapitels diskutiert.

1) Der philosophische Kontext der Schrift

1.1) Der Begriff des ἐφ’ ἡμῶν und die Doktrin der Metempsychose

Wie bereits gesagt, liegt der thematische Zweck der Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* primär in der Exegese von Platons Er-Mythos aus Buch X der *Politeia* und der dort beschriebenen Lehre der Metempsychose. Unwahrscheinlich erscheint allerdings die Möglichkeit, dass Porphyrios sich in der ursprünglichen Verfassung der Schrift hauptsächlich mit der Problematik der Interpretation von Platons Wanderung in verschiedene Lebensgattungen beschäftigen wollte, denn nichts in den vier Fragmenten weist auf eine Diskussion dieses Themas hin: Seine eigene Meinung über ein mögliches Wechseln der Lebensgattung durch die Wanderung der Seele wird an keiner Stelle besonders hervorgehoben oder mit anderen Positionen der Debatte konfrontiert; ferner ist in den

Fragmenten keine Spur einer Beschreibung der verschiedenen Interpretationsrichtungen zu erkennen, welche z. B. in der Abhandlung dieser Debatte in Proklos' Kommentaren zum *Timaios* und zur *Politeia* zu einem polemischen Zweck erwähnt werden. Zur Erklärung des thematischen Anlasses, der aus Porphyrios' Sicht eine Exegese des platonischen Mythos verlangt, kann vielleicht der überlieferte Titel der Fragmente „Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν“ einen gewissen Beitrag leisten. Der Begriff des „τὸ ἐφ' ἡμῖν“ definiert in der philosophischen Tradition der Antike generell eine Art des menschlichen Handelns, die unter der vollkommenen Kontrolle ihres Täters steht⁶. Obwohl umstritten bleibt, ob der Titel der Schrift tatsächlich von Porphyrios stammt⁷, lässt seine häufige Wiederholung im Text⁸ die Annahme zu, dass ein wichtiger Ausgangspunkt für die Exegese *prima facie* in der Problematik der Freiheit der menschlichen Existenz liegen muss. Wenn also *das, was in unserer Macht steht*, den Anlass zu Porphyrios' Interpretation des platonischen Er-Mythos darstellt, inwiefern lässt sich dann die These, der Mensch könne über sein eigenes Leben eine Form der Herrschaft ausüben, mit Platons Beschreibung der Unterwelt aus dem Schlussmythos der *Politeia* in Verbindung setzen?

Hier ist zweifellos zu bemerken, dass die Verwendung der ἐφ' ἡμῖν-Formel als generelle Bezeichnung für das freie Handeln keine Eigentümlichkeit der Sprache der neuplatonischen Schule darstellt. Wie häufig betont wurde, lässt sich die Verwendung des Ausdrucks in einem solchen Zusammenhang zunächst etwa auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* zurückführen, genauer gesagt auf die Diskussion am Anfang des dritten Buches über das Freiwillige (ἐκούσιον) und den rationalen Wunsch (βούλησις)⁹. Bei der neuplatonischen Verwendung der Formulierung im Kontext der Handlungsfreiheitsproblematik ist Aristoteles zweifellos ein wichtiges, aber nicht das einzige Modell. Die Tradition der Stoa muss unter dieser Perspektive ebenfalls einen gewissen Einfluss auf die neuplatonische Definition der menschlichen Macht ausgeübt haben, vor allem, wenn das ἐφ' ἡμῖν hier zu einem entscheidenden Kriterium für die Figur des stoischen Weisen wird, und zwar im Sinne eines Ausdrucks seines „freien Willens“¹⁰. Auch die stoische Zuschreibung des ἐφ' ἡμῖν als Charakteristikum der menschlichen Natur – d. h. die Annahme,

⁶ Zu dieser allgemeinen Definition des ἐφ' ἡμῖν siehe auch Remes (2007), vor allem S. 199-200. Für eine Untersuchung des Begriffes bei Plotin siehe die Arbeit von Eliasson (2008).

⁷ Unter der Bezeichnung Πορφύριον περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν taucht das erste Fragment aus der Schrift bei Stobaios II, 163 auf. Im Suda-Lexikon (Fr. 2, Smith) ist von einer solchen Schrift keine Rede. Zum überlieferten Titel der Schrift siehe auch Taormina (2013), S. 203-204.

⁸ Fr. 268, 5; Fr. 268, 75; Fr. 269, 4-7; Fr. 271, 1-5.

⁹ EN. 1112a31ff. Die Rezeption des aristotelischen Begriffes des ἐκούσιον in der plotinischen Philosophie wird z. B. in Gerson (1994), S. 155ff. diskutiert. Zu diesem Thema auch Eliasson (2008), S. 47ff. Zu späteren Entwicklungen des ἐφ' ἡμῖν in der hellenistischen Philosophie und zur Kritik der aristotelischen und stoischen Ansichten bei Plotin vgl. auch die aufschlussreiche Arbeit von Eliasson (2008).

¹⁰ Dass der stoische Versuch, den Determinismus mit der „purposeful action and moral responsibility“ (S. 181) zu vereinbaren, auch Plotins Ansichten über die Problematik der Handlungsfreiheit beeinflusst haben muss, wird z. B. von von Remes (2007), S. 180-182 vertreten. Vgl. dazu auch Remes (2007), S. 199-201. Zu einer Diskussion über die Entstehung der Willensfreiheit in der Stoa siehe auch Frede (2011), S. 66ff.

dass die Menschen in ihrer Seele Fähigkeiten besitzen, durch deren Ausübung sich unser freier Wille verwirklichen lässt – hat Spuren im neuplatonischen Denken hinterlassen¹¹.

Die Prämissen für eine besondere Rolle der Philosophie im Hinblick auf das Erreichen eines freien Willens sind allerdings auch in den Wurzeln des Platonismus selbst nicht zu übersehen. Dass die Figur des φυλομαθῆς nicht nur innerhalb des platonischen *Post Mortem*, sondern auch in Bezug auf den Begriff der irdischen Freiheit anders als die anderen Menschen behandelt wird, ist ein Prinzip, das schon bei Platon immer wieder Erwähnung findet, beispielsweise im Diskurs über das Schicksal der Seele in der Unterwelt. So habe ich im ersten Kapitel über seine Seelenwanderungslehre für den Philosophen eine privilegierte Behandlung beim Prozess der Metempsychose identifiziert, und zwar im Sinne einer endgültigen Entbindung von der Wiedergeburt bzw. als Vorteil in der Wahl über die nächste Existenz. In Platons Aufforderungen zum Philosophieren muss sich jedoch auch die Idee widerspiegeln, dass die Erfüllung der rationalen Begabung nicht nur das Schicksal nach dem Tod beeinflussen, sondern bereits das gegenwärtige Leben nachhaltig verbessern kann, und zwar ebenfalls im Hinblick auf die menschliche Freiheit. In diesem Sinne sollten z. B. Platons Anspielungen auf die Beherrschung der Wahrnehmung durch die Kraft der Vernunft (λόγος) verstanden werden, welche den Menschen zu „der Form seines ersten und besten Zustands“ (εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἔξωος; *Tim.* 42d1-2) zurückführen soll, oder auf die Ungebundenheit des φυλομαθῆς, welche nur durch die Befreiung aus dem „Gefängnis“ des Körpers (εἰργμός; *Phd.*, 82d1ff) realisiert wird.

Im Hinblick auf eine solche Definition der Freiheit, nach der dem φυλομαθῆς das Erreichen eines besonderen Status der Freiheit bereits während des Lebens zuerkannt wird, ist auch Plotin bereit, dem einverleibten Menschen einen Bereich zuzuschreiben, innerhalb dessen der Begriff eines freien Willens, der dem Philosophen eignen soll, bedeutsam werden kann. Einerseits scheint Plotin davon überzeugt zu sein, dass die Seele streng genommen nur außerhalb des Körpers die höchste Herrschaftsfunktion übernehmen kann (ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὐσα κυριωτάτη; *Enn.* III 1, 8, 9), andererseits vergisst er nicht zu betonen, dass ein Teil der Seele, und zwar ihre intellektive Stufe, niemals in Kontakt mit dem Körper tritt, auch wenn der Rest der Seele den Körper eines Menschen allererst zum Leben erweckt. Aus diesem Grund ist er in der Lage, von einem κύριον des verkörperten Individuums zu sprechen, sodass auch das menschliche Wesen als eines der Prinzipien definiert werden kann, welche „zu guten Taten von

¹¹ Diese Beschreibung der stoischen Willensfreiheit scheint vor allem bei Epiktetus in Kraft zu treten, bei welchem, wie Eliasson (2008, S. 109-114) erklärt, „the notion has become internalised“ (S. 113), d. h. das ἐφ’ ἡμῖν lässt sich in erster Linie auf die inneren Fähigkeiten der Seele anwenden. Für einen Überblick über die Bedeutung des Begriffes in der stoischen Schule siehe auch Eliassons (2008), S. 81-118.

ihrer eigenen Natur bewegt werden“ (κινούνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκεία φύσει; *Enn.* III 2, 10, 14-15). Das Element in uns, mittels dessen wir nach dem „Prinzip der Selbstbestimmung“ (ἀρχή ... αὐτεξούσιος; *Enn.* III 2, 10, 15) das Gute tun können, muss dementsprechend mit dieser intellektuellen Seele identifiziert werden, welche die Funktion einer „selbstständigen Ursache“ (αἰτία) annehmen kann (*Enn.* III 1, 10). Zu den Bedingungen, unter welchen eine solche Art der Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον¹²) erreicht werden kann, äußert sich Plotin, wenn er z. B. in *Enn.* VI 8, 3, 17-26¹³ die Entscheidungsfreiheit der guten und der schlechten Menschen auf folgende Weise definiert:

Daher werden wir auch den Schlechten (τοῖς φαύλοις), welche zumeist kraft der Bilder des Vorstellungsvermögens (κατὰ ταύτας¹⁴) handeln, weder das, was in ihrer Macht steht (τὸ ἐπ’ αὐτοῖς) noch das Freiwillige bewilligen, sondern wir werden die Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον) nur dem zugestehen, der vermöge der Tätigkeit des Intellekts (διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν) von den Affektionen des Leibes (τῶν παθημάτων τοῦ σώματος) frei ist. Auf das edelste Prinzip, die Aktivität des Intellektes (τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν), führen wir das zurück, was in unserer Macht steht (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) und wir werden zulassen, dass die von ihm ausgehenden Voraussetzungen wahrhaft frei sind und die aus dem Denken hervorgehenden Begierden (τὰς ὁρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγχειρομένας) nicht unfreiwillig sind, und wir werden sagen, dass die Götter dies besitzen, denn sie leben auf diese Weise.

Mag das ἐφ’ ἡμῖν auch den einzelnen Individuen¹⁵ zugeschrieben werden, so ist es für Plotin jedoch nicht einfach mit der Handlung zu verbinden, welche, wie Aristoteles gemeint hat, nicht allein „aus Zwang oder wegen Unwissenheit“ (βία ἢ δ’ ἄγνοια; EN 1110a1ff.) durchgeführt wird. Der Hinweis auf die βία und auf die ἄγνοια befriedigt seine Definition der

¹² Als „[...] the ability of a person to do what needs to be done of his own initiative [...]“ (Frede, 2011, S. 75) wird der Terminus hier mit „Selbstbestimmung“ ins Deutsche übersetzt, analog zu dem englischen „self-determination“ oder dem italienischen „autodeterminazione“. Zu einer Diskussion siehe auch Wilberding (2011), Anm. 4, S. 148. Zum stoischen Ursprung des Terminus siehe auch Frede (2011), S. 74-75. Über seine Verwendung bei Plotin vgl. auch Atkinson (1983), S. 8.

¹³ *Enn.* VI 8, 3, 17-26: διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ’ αὐτοῖς οὔτε τὸ ἐκούσιον δώσομεν, τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν – εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ’ ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρας ὄντως εἶναι δώσομεν, καὶ τὰς ὁρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγχειρομένας οὐκ ἀκουσίους [εἶναι δώσομεν], καὶ τοῖς θεοῖς τοῦτον ζῶσι τὸν τρόπον [ὅσοι νοῖ καὶ ὁρέξει τῇ κατὰ νοῦν ζῶσι] φήσομεν παρεῖναι. Übers. von Harder (1971), leicht verändert. Zur Analyse dieser Textstelle siehe auch Eliasson (2008), S. 200-201.

¹⁴ Mit ταύτας sind an dieser Stelle die φαντασίαι gemeint, welche aus den körperlichen Affektionen entstehen.

¹⁵ Wie Eliasson (2008) erkennt, wird das Konstrukt ἐπί + Dativ in den *Enneaden* nicht nur auf „the realm of human agency“ (S. 169) bezogen, sondern bezeichnet auch die Freiheit der oberen Hypostasen. Vgl. dazu Eliasson (2008), S. 187ff.

Handlungsfreiheit nicht, denn eigentlich können auch maßlose Menschen unter diesen Einschränkungen etwas tun, das vermeintlich durch ihren Willen geleitet wird und unter ihrer Verantwortung steht¹⁶, ohne dass man ihnen jedoch das ἐφ' ἡμῖν bewilligen sollte. Dass aus Plotins Sicht das ἐφ' ἡμῖν für gewisse Menschen wie den Maßlosen ausgeschlossen bleiben muss, insofern ihr Benehmen letztlich nur unfreiwillig (ἀκούσιον) sein kann, deutet vielmehr an, dass die wahre Freiheit (ἐλευθερία) über das eigene Tun für Plotin nicht automatisch verfügbar ist, sondern aus dem ethischen und philosophischen Zustand der Seele hervorgeht. Die Vollstreckung dessen, was in unserer Macht steht, kann in dieser Hinsicht notwendigerweise nur mittels der philosophischen Übung erworben werden, welche durch die Ausübung des höchsten rationalen Denkens (τὸ νοεῖν) erfolgt¹⁷. Dementsprechend muss derjenige, der frei handeln will, bereits zuerkennen, dass sich der Leib und die παθήματα τοῦ σώματος als Hindernisse für die philosophische Aktivität bzw. für die Verwirklichung der eigenen Selbstbestimmung erweisen. Was durch das Aktivieren des Intellekts und durch die Befreiung von den leiblichen πάθη entsteht, ist die Handlung des wahren σπουδαῖος¹⁸, und zwar des Menschen, wie Plotin in *Enn.* III 4 schreibt, welcher „mittels seines besten Teils aktiv ist“ (ὁ τῷ βελτίονι ἐνεργῶν; *Enn.* III 4, 6, 1), d. h. der einzigen Person, welche aufgrund ihrer Freiheit unabhängig von äußeren Einflüssen das Gute tut. Im Gegensatz zu den anderen Individuen agiert der σπουδαῖος somit selbstständig und kann auch nicht davon abgehalten werden, denn die Art seines Handelns wird nur von seinem wahren Selbst, d. h. von seinem Intellekt angeleitet und konsequent zum Guten hin ausgerichtet (*Enn.* III 1, 10, 11-15¹⁹):

Die Guten (σπουδαίους) handeln und es steht in ihrer Macht (ἐπ' αὐτοῖς), das Gute zu tun; die anderen aber nur dann, wenn sie einmal aufatmen dürfen, und ihnen gewährt wird, das Gute zu tun. Auch sie nehmen ihr Denken (τὸ φρονεῖν) nicht anderswoher, wenn sie denken, sondern sie werden nur nicht davon abgehalten.

¹⁶ Aus diesem Grund weigert sich Plotin, das ἐφ' ἡμῖν als Konsequenz jeder Art des körperlichen Impulses zu definieren, auch wenn die Handlung von der „Berechnung“ (λογισμός) begleitet wird, denn das bedeutet, wie Plotin in *Enn.* VI, 8, 2 sagt, das ἐφ' ἡμῖν auch Individuen zuzuschreiben, welche über ihre Begierde keine Herrschaft haben. Zu diesem Charakteristikum der plotinischen Handlungsfreiheit siehe auch Eliasson (2008), S. 195ff.

¹⁷ Für Remes (2007) lässt sich das plotinische ἐφ' ἡμῖν daher auch als „purification model“ definieren, in welchem die verschiedenen πάθη, welche die noetische Betrachtung behindern, als fremde Elemente der Seele beschrieben werden. Vgl. dazu auch ihre Klassifikation der πάθη (S. 191-197).

¹⁸ Die Stelle auch in Schniewind (2000), S. 6. Für eine Definition des σπουδαῖος bei Plotin in Bezug auf seine „Handlungsfreiheit“ als „Begriffsrezeption“ aus dem aristotelischen und stoischen Umfeld vgl. Schniewind (2000).

¹⁹ *Enn.* III 1, 10, 11-15: καὶ τοὺς γε σπουδαίους πράττειν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς τὰ καλὰ πράττειν, τοὺς δὲ ἄλλους, καθ' ὅσον ἂν ἀναπνεύσωσι συγχωρηθέντες τὰ καλὰ πράττειν, οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κώλυθέντας. Übers. von Harder (1971), leicht verändert. Eine Analyse der Textstelle findet sich auch in Schniewind (2000).

Plotins Annahme eines ἐφ' ἡμῖν als Ergebnis der intellektuellen Anstrengung der Seele ist natürlich unmittelbar durch die Zugänglichkeit einer solchen philosophischen Lebensart bedingt: Jedes verkörperte Individuum muss dann nämlich in der Lage sein, durch die Bemühung seiner eigenen Seele „σπουδαῖος“ zu werden, mit anderen Worten, die vollkommene Herrschaft über ihre Handlungsakte muss der Seele theoretisch immer offenstehen und unmittelbar von ihr abhängen, selbstverständlich unter der Voraussetzung, dass sie sich für das philosophische Leben entschieden hat. Mag die Erfüllung dieses Zieles wegen des Eingreifens anderer Elementen, wie z. B. der Geburt der Seele in einem schlecht erziehbaren Körper, manchmal auch mühsamer sein, dürfen solche Vorbedingungen andererseits nicht so überragend wirken, dass die Beherrschung der körperlichen παθήματα nicht mehr als Ergebnis der Aktivität der Seele, sondern im Blick auf diese nebensächlichen Aspekte definiert wird. Unter dieser Perspektive, scheint die Lehre der Metempsychose – wie sie im Er-Mythos geschildert wird – allerdings die Funktion der Seele als ἀρχὴ αὐτεξούσιος und das ἐφ' ἡμῖν als irdischen Ausdruck ihrer freien Handlung inkonsistent zu machen, berücksichtigt man die Hinweise auf den zwangsläufigen Ablauf der künftigen Existenz: Die Lebensmodelle etwa, unter welchen nach dem Mythos jede reinkarnierende Seele ihren nächsten irdischen Aufenthalt wählen soll, enthalten nicht nur allgemeine Informationen über das gewählte Leben, wie beispielsweise über die biologische Gattung oder das Geschlecht, sondern können die irdische Zukunft präzise beschreiben, ja sogar die Typologie des künftigen Menschen schildern, z. B., ob er zeitlebens zu einem Tyrannen wird oder nicht (*Resp.*, 618a3ff.), sodass sich vermutlich eben das verwirklichen wird, was dort geschrieben steht. Die Verzweiflung der Seele, welche das Schicksal des Tyrannen gewählt hat und ihre eigenen Kindern verspeisen wird (*Resp.*, 619b8), verstärkt in dieser Hinsicht die Annahme, dass für die wandernde Seele das in dem Modell enthaltene Leben auf der Erde unentrinnbar ist, wenn sie sich in der Unterwelt dafür entschieden hat²⁰. Beispiele des künftigen Lebens wie dieses, die sich im Sinne einer zwangsläufigen Verwirklichung der Wahl auf der Erde interpretieren lassen, setzen den Er-Mythos in einen Kontrast zu Plotins Definition des ἐφ' ἡμῖν als Ergebnis der philosophischen Aktivität der eigenen Seele: Obwohl auch Sokrates im Mythos betont, dass man immer glücklich werden könne, wenn man nur „gut philosophiert“ (ὀγίως φιλοσοφοῖ; *Resp.* 619d8), erscheint auf den ersten Blick nicht klar, wie man selbst für ein solches glückliches Leben eigentlich haften können soll, wenn, wie es diese Beispiele andeuten, die wichtigsten Ereignisse auf der Welt in den Erfordernissen der Wanderung vorbestimmt sind.

In der Annahme, dass in der Unterwelt die Seele über ihr künftiges Leben allein entscheidet, lässt sich die These einer seelischen Autonomie gegenüber ihrer irdischen

²⁰ Zum Widerspruch zwischen den Tendenzen der „necessity“ und der „autonomy“, welche bis heute die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich ziehen, siehe auch Wilberding (2013), S. 87-90.

Erscheinung sicherlich auch nicht retten. Selbstverständlich ist die Seele für ihre gute oder schlechte Zukunft durch die Entscheidung in der Unterwelt in gewisser Weise verantwortlich, aber die Idee, dass die Wahl in der Unterwelt von der Seele selbst getroffen wird, löst keineswegs die Schwierigkeiten der Lehre der Wanderung im Hinblick auf das ἐφ' ἡμῖν: Wie bereits in Kap. I gezeigt wurde, geschieht die jenseitige Entscheidung eigentlich nicht völlig frei, sondern wird stark von den Erfahrungen im früheren Leben (συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου; *Resp.*, 620a2) oder von dem Aufenthalt im Paradies bzw. in der Hölle beeinflusst²¹. Und vor allem ändert ihre eventuelle Verantwortung in der Unterwelt nichts an der Tatsache, dass die Seele auf ihre Funktion als αἰτία über den Ablauf ihrer einverlebten Existenz dennoch verzichten muss, denn die notwendige Vollendung dieser Wahl macht ihre Wirkung auf das heutige Leben letztlich irrelevant. Der Eindruck, den man daher im Er-Mythos erhält, dass man nämlich heute als σπουδαῖος bzw. als φαῦλος lebt nicht, weil die Seele *jetzt* eine solche Lebensart erreicht hat, sondern nur, weil das Ergebnis der jenseitigen αἵρεσις diese Zukunft impliziert, bindet also die gute bzw. die schlechte Lebensführung des gegenwärtigen Menschen an die Unterwelt und vermindert die Bedeutung der philosophischen Übung für die Seele als Befreiung von den Affektionen: Wie soll man Platons Aufforderung zum philosophischen Leben in dieser Hinsicht verstehen, wenn das σπουδαῖος- bzw. φαῦλος-Sein nicht aus der intellektuellen Anstrengung der Seele folgt, sondern durch die Vorschriften der Metempsychose bestimmt wird? Wie kann man überhaupt von etwas, das in unserer Macht steht, sprechen, wenn der Anspruch auf Freiheit von den körperlichen Affektionen letztlich nicht in unserer Hand liegt, sondern von dem Ablauf des Wanderungsprozesses abhängig ist?²²

Die Gefahr, dass die Wirkung der Philosophie und die freie Ausübung der Tugenden aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Prozess der Seelenwanderung aus dem Schlussmythos der *Politeia* unerheblich werden, musste daher für die Neuplatoniker eine große Schwäche der platonischen Eschatologie darstellen. Zu dieser Problematik nehmen somit Plotin und später Porphyrios Stellung, indem sie versuchen, die Praktizierbarkeit des philosophischen Lebens und das Erreichen des ἐφ' ἡμῖν von einer unvorsichtigen Einschätzung der Prinzipien des Seelenwanderungsprozesses aus dem Er-Mythos zu schützen. Wie sich zeigen wird, entstehen aus ihren verschiedenen Ansichten über die Prinzipien der platonischen Eschatologie unterschiedliche Lösungsvorschläge bezüglich der ἐφ' ἡμῖν-Frage und somit zugleich auch unterschiedliche Auffassungen bezüglich des platonischen Prozesses der Metempsychose. Welche persönliche Meinung der Lehrer und sein Schüler im Hinblick auf die problematische

²¹ Siehe dazu auch Kap. I, S. 59ff.

²² Einen Überblick über die problematische Interpretation des Er-Mythos im Neuplatonismus für das Thema der Freiheit findet man auch in Adamson (2014), S. 444-450.

Annahme des ἐφ' ἡμῖν in diesem Mythos vertreten haben, stellt in dieser Hinsicht den ersten Schritt dar, um die Neuheit und Originalität von Porphyrios' Lehre der Metempsychose in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* genau motivieren zu können.

1.2) Plotin und Porphyrios über den δαίμων

Die Schwierigkeiten, welche sich im Er-Mythos bezüglich der Definition des ἐφ' ἡμῖν aufzeigen lassen, tauchen aus diesem Grund auch nicht unerwartet als Diskussionsthema in einigen eschatologischen Zusammenhängen der *Enneaden* auf. Die Abhandlung in *Enn.* III 4 über den platonischen Begriff des sog. „Schutzgeistes“²³ (δαίμων), der im Mythos von Er die jenseitige Wahl der Seele über das neue Leben fesselt und bestätigt und vermutlich seinen Ablauf unvermeidbar macht, zwingt Plotin beispielsweise, zu solchen Aspekten des Mythos Stellung zu nehmen. Interpretiert man den δαίμων als Symbol der zwangsläufigen Verwirklichung der künftigen Existenz, führt seine Wahl im Jenseits zur Aufhebung der Kategorien des σπουδαῖος und des φαῦλος, denn diese lassen sich kaum als Folge der philosophischen Bemühung der Seele bezeichnen. Plotin widerlegt allerdings eine solche Deutung der dämonischen Präsenz im Sinne einer Zwangsläufigkeit des irdischen Lebens, d. h. er sieht in der jenseitigen Zuweisung eines Schutzgeistes keine Anspielung auf eine eventuelle Vorbestimmung der Lebensführung für die Seele. Die Funktion des δαίμων ist für Plotin nämlich nicht nur im Hinblick auf den Wanderungsprozess zu verstehen, sondern die Erfüllung seines irdischen Auftrags muss auf der Erde verwirklicht werden, d. h. der Ablauf des Lebens ist von der eigenen Seele abhängig (*Enn.* III 4, 5, 1-9²⁴):

Jedoch wenn die Seele dort ihren Schutzgeist (δαίμονα) und ihr Leben (βίον) wählt, wie können wir hier noch eine Herrschaft über etwas haben (ἔτι τινὸς κύριοι²⁵)? Nun, die genannte „Wahl im Jenseits“ (ἡ αἵρεσις ἐκεῖ) zeigt generell und allgemein die Vorzugswahl (προαίρεσιν) und die Disposition (διάθεσιν) der Seele. Wenn aber die Vorzugswahl der Seele verantwortlich ist (ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς κυρία) und der Teil in ihr die Oberhand hat, der aufgrund des früheren Lebens (ἐκ τῶν

²³ Der Terminus „δαίμων“ wird in Platons Dialogen unterschiedlich übersetzt: „Schutzgeist“ (Paulsen-Rehn, 2003, in *Timaios*); „Führer“ (Zehnpfennig, 2007, in *Phaidon*). In seiner Übersetzung der plotinischen Schrift lässt Harder (1971) den griechischen Ausdruck unberührt. Die Verwendung der Formulierung „Schutzgeist“ hat an dieser Stelle die Absicht, die doppelte Funktion des δαίμων im Er-Mythos als „Wächter“ (φύλαξ) und „Vollender“ (ἀποπληρωτής; *Resp.*, 620e2) der im Jenseits getroffenen Wahl zu unterstreichen.

²⁴ *Enn.* III 4, 5, 1-9: Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται. ἀλλ' εἰ ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς κυρία καὶ τοῦτο κρατεῖ, ὃ ἂν πρόχειρον ἔχη μέρος ἐκ τῶν προβεβιωμένων, οὐκέτι τὸ σῶμα αἴτιον οὐδενὸς κακοῦ αὐτῷ· εἰ γὰρ προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος καὶ τοῦτ' ἔχει, ὃ εἴλετο, καὶ τὸν δαίμονα, φησὶν, οὐκ ἀλλάττεται, οὐδὲ ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίγνεται οὐδ' ὁ φαῦλος.

²⁵ Über die Bedeutung des Begriffs κύριον bei Plotin siehe auch Adamson (2014), S. 443ff.

προβεβιωμένων) ihr zur Hand liegt, dann kann der Leib für den Menschen nicht mehr die Ursache von irgend etwas Bösem sein (αἴτιον κακοῦ). Denn wenn der Charakter der Seele (τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος) den Vorrang vor dem Körper hat und das bekommt, was er gewählt hat, und den Schutzgeist, so sagt Platon²⁶, nicht wechselt, dann entsteht der Gute (ὁ σπουδαῖος) oder der Schlechte (ὁ φαῦλος) nicht hier (ἐνταῦθα) auf der Erde.

Ganz gleich, was in der Präexistenz geschehen ist, und unabhängig davon, was die τῶν βίων παραδείγματα für die irdische Zukunft verkünden (*Enn.* III 4, 5, 15-16), kann die Wahl der Seele über das nächste Leben, so glaubt Plotin, überhaupt „kein Übel verursachen“ (αἴτιον κακοῦ), denn die jenseitige Entscheidung ist für die Ausübung der Tugenden nicht völlig verpflichtend. Viel mehr als der δαίμων, der hier als Symbol für die jenseitige Entscheidung fungiert, zählt für Plotin die allgemeine „Vorzugswahl“ oder „Disposition“ der Seele (die sog. προαίρεσις bzw. διάθεσις der Seele), welche auch „andere Vorfälle aus der Außenwelt nicht erzwingen können“ (αἱ ἄλλαι ἔξωθεν τύχαι τὴν ὅλην προαίρεσιν οὐκ ἐκβιβάζουσιν; *Enn.* III 4, 5, 13-14). Was er damit meint, erklärt Plotin am Beispiel einer guten Seele, die in der Unterwelt einen schlechten Körper gewählt hat, bzw. einer schlechten Seele, die in der Unterwelt dagegen einen guten Körper gewählt hat (*Enn.* III 4, 5, 10ff): Auch wenn man solche Fälle annimmt, zwingt die im Jenseits bestimmte Voraussetzung nicht unbedingt zur Verwirklichung einer entsprechenden Lebensführung, denn die gute bzw. schlechte Disposition der Seele beeinflusst mehr als derartige Bedingungen den Ablauf des irdischen Lebens. Plotin gesteht einerseits zu, dass genau diese προαίρεσις, die von den vergangenen Lebenserfahrungen (ἐκ τῶν προβεβιωμένων) geprägt ist, die Seele zu einer gewissen Wahl des Lebens im Jenseits und somit zu einer gewissen Wiedergeburt gebracht hat. Aber gerade die Tatsache, dass das ἦθος der Seele „vor dem Körper kommt“ (προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος), bedeutet zugleich auch, dass nur die Seele für die Lebensführung verantwortlich ist und die Zuschreibung eines neuen δαίμων die gegenwärtige Art der Existenz keineswegs bedingen kann. Die Prägung der αἵρεσις für das irdische Leben darf daher nicht als in der Weise ausschlaggebend berücksichtigt werden, als würden der σπουδαῖος oder der φαῦλος als das jetzige Produkt des in der Unterwelt ausgewählten Lebens „hier“ (ἐνταῦθα) entstehen: Wie Platon selbst im Mythos sagt, ist der δαίμων nur ein „Vollender von dem, was man gewählt hat“ (ἀποπληρωτὴν ὧν τις εἵλετο; *Resp.*, 620e2; *Enn.* III 4, 5, 25), d. h. er verpflichtet uns nicht zu einem gewissen Leben; die Herrschaft gehört vielmehr den Seelen, „welche nach ihrem Charakter anordnen, was ihnen gegeben wurde“

²⁶ *Resp.*, 620d8-e1, worauf Armstrong (1967, Anm. 1, S. 152) hinweist.

(τὸ κύριον μᾶλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσας τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὐτῶν ἥθη; *Enn.* III 4, 5, 17-19). Was mit der jenseitigen Wahl vorgeschrieben wird, kann in dieser Hinsicht für den Erfolg bzw. Misserfolg der Seele bei der Erfüllung ihrer intellektuellen Begabung nicht *a priori* verantwortlich sein, denn vor der Aufsicht des δαίμων steht immer die προαίρεσις der Seele. Daher erhält die philosophische Übung, welche den Status dieser προαίρεσις *hic et nunc* verbessern kann, hinsichtlich des guten bzw. schlechten Benehmens der Seele ihre Bedeutung für das Leben des verkörperten Individuums zurück.

Aus diesem Grund kann Plotin sagen, dass der Schutzgeist nicht immer seine Führungsaufgabe erfüllt (*Enn.* III 4, 6, 8ff.). In der Unterwelt zugeteilt, verhält sich der δαίμων auf der Erde vielmehr wie ein „bewegliches Prinzip“, das unabhängig von dem im Jenseits ausgewählten Leben die tiefsten Stufen der Körperlichkeit oder aber die Höhe des noetischen Denkens erreichen kann, je nachdem ob die Seele durch ihre Disposition dies zulässt oder nicht. Diese Flexibilität des platonischen Geistes, welcher die körperliche oder geistige Aktivität der Seele ständig verfolgt, lässt sich für Plotin dementsprechend auch bei seiner Funktion im Prozess der Seelenwanderung wiedererkennen. Genau diese Beschäftigung der Seele bestimmt für Plotin nämlich die Lebensgattung, in welche sie künftig eingehen wird. Wie *Enn.* III 4 erklärt, erhält die Seele nach dem Tod einen neuen δαίμων und somit auch einen neuen Körper, welcher ihrer προαίρεσις im alten Leben am besten zu entsprechen vermag: Die Menschen, die sich jetzt zumeist um den „pflanzlichen“ Teil ihrer Seele kümmern, werden als Pflanzen wiedergeboren, und diejenigen, deren Seele auf der Stufe der Wahrnehmung gelebt hat, werden zu Tieren (*Enn.* III 4, 2). Nur wenn das Individuum sich auf den Menschen bezogen hat (ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν; *Enn.* III 4, 2, 16), kann es in Zukunft auf eine neue menschliche Existenz hoffen. Die Disposition der Seele bestimmt somit für Plotin nicht nur das heutige Niveau, auf dem der δαίμων tätig ist, sondern auch die Zuteilung des nächsten Schutzgeistes²⁷.

Die Behandlung der ἐφ’ ἡμῖν-Frage in Bezug auf die Seelenwanderungslehre stellt in *Enn.* III 4, 5 einen deutlichen Beweis dafür dar, dass die eschatologische Doktrin der Metempsychose Plotins Aufmerksamkeit auf sich ziehen musste²⁸. Was aber in der von Plotin vorgeschlagenen Lösung gleichzeitig überrascht, ist seine interpretative Ungebundenheit von dem platonischen Bild der Unterwelt, wenn in *Enn.* III 4 die Natur des δαίμων auf die beschriebene Weise ausgelegt wird. Wenn Plotin für seine Deutung des platonischen Schutzgeistes auch bisweilen

²⁷ Zu dieser Beschreibung des δαίμων als ein flexibles Prinzip „[...] immediately superior to the operative aspect (*to energēsan*) of each soul [...]“ (S. 448), das nach dem jetzigen Benehmen die nächste Wanderung bestimmen soll, siehe auch Adamson (2014), S. 448-449.

²⁸ An Plotins Interesse für die Lehre der Metempsychose zweifeln manche moderne Interpreten. Gegen eine solche Einstellung vgl. auch die Arbeit von Rich (1957), S. 232-238. Zu Plotins Lehre der Metempsychose zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen siehe auch Kap. II, S. 88ff.

die Übereinstimmung mit anderen Dialogen sucht – wie z. B. mit *Timaios*' Definition des δαίμων als etwas, das „im obersten Teil unseres Körpers wohnt“ (δαίμονα...οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπὶ ἄκρῳ τῷ σώματι; *Tim.*, 90a2ff.²⁹) –, erlaubt er sich doch andererseits die Freiheit, gegenüber der Erzählung aus der *Politeia* nicht immer konsequent zu sein. Seine These, dass die jenseitige Wahl der Seele das künftige Leben schließlich nicht unwiderruflich prägt, weil der δαίμων bei seiner Aufgabe der seelischen Disposition folgt, kollidiert mit der Präsenz der drei Moiren *Lachesis*, *Klotho* und *Atropos* im Mythos, welche die jenseitige Entscheidung der Seele bereits während des irdischen Lebens unausweichlich machen soll: Zu diesen Töchtern der *Ananke* wird die Seele von dem gewählten δαίμων begleitet (*Resp.*, 629d6), sodass die Göttinnen „unwiderruflich spinnen können, was von dem Schicksal zugeteilt wird“ (ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα; *Resp.*, 620e5-6). Im Kontext der jenseitigen αἵρεσις wird der δαίμων somit zuständig für die Verwirklichung dessen auf der Erde, was durch die Wahl in der Unterwelt beschlossen und später von den Göttinnen bestätigt wurde. Der sog. „Wächter unseres Lebens“, wie Platon ihn nennt (φυλάκα ... τοῦ βίου; *Resp.*, 620d8-9) kann in dieser Hinsicht kaum unserer προαίρεσις unterworfen sein, wie Plotin in *Enn.* III 4 dagegen behauptet. Der δαίμων scheint vor allem aufgrund seiner Präsenz vielmehr die Idee einzuführen, dass unser Leben von Geburt an so ablaufen muss, wie es sich aus dem Wanderungsprozess ergeben hat.

Betrachtet man diese Funktion der göttlichen Notwendigkeit bei der Verwirklichung der irdischen Lebensereignisse im Er-Mythos, lässt sich der δαίμων nur schwer als ein „bewegliches“ Prinzip definieren, das der Herrschaft der Seele gehorcht, wie Plotin in *Enn.* III 4 vermutet. Der Versuch einer Bewahrung des ἐφ' ἡμῖν-Begriffes vor der Lehre der Metempsychose verlangt dagegen eine viel präzisere Exegese des platonischen Mythos, eine, in welcher die Funktion des δαίμων keinen Zweifel über den freien Ablauf der künftigen Existenz zurücklassen kann. Während die Anspielungen auf eine präexistenzielle Vorbestimmung des irdischen Lebens in Plotins Abhandlung eigentlich ungelöst bleiben, scheint sich Porphyrios in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* gerade mit diesen Folgen der platonischen Lehre der Metempsychose präziser beschäftigen zu wollen, wie auch die ersten programmatischen Zeilen aus Fr. 268 verkünden (Fr. 268, 1-16, Smith³⁰):

²⁹ Siehe *Enn.* III 4, 5, 22-23: [...] μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ Τιμαίῳ. Die Aussage in *Timaios* bestätigt für Plotin das, was Platon in der *Politeia* als ἀποπλήρωτὴν ὣν τις εἶλετο bezeichnet, nämlich, dass der δαίμων „an uns nicht gefesselt ist“ (μὴ συνδεδεσμένος; 4, 5, 20) und dass unser Leben nicht „unter seiner Macht steht“ (τὴν ὑπ' αὐτὸν ζωὴν; 4, 5, 22).

³⁰ Fr. 268, Smith, 1-16: Ἐν ταῖς πρώτῃν ἡμῖν γεγονυῖαι, Χρυσασόριε, πρὸς ἀλλήλους διαλέξεσιν τὸν περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν βίων ἀνακινήσαντες λόγον, ἦν ταῖς ἔξω ψυχαῖς ἀπονείμας ὁ Πλάτων κινδυνεύει τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ ὅλως τὸ αὐτεξούσιον λεγόμενον ἀναιρεῖν, εἶγε ἐκ τῶν προβεβιωμένων κατὰ τὴν προτέραν περίοδον καὶ ὧν ἡγάπησαν ἢ ἐμίσησαν ἢ ἐφ' οἷς ἡσθησαν ἢ ἐλυπήθησαν ἠθοπεποιημένοι ἐπὶ τὴν αἵρεσιν ἔρχονται, ταῦτα μὲν ἐδόκει ἔαν, ὥς εἰς ἀπολογίαν δυνάμενα παρασχεῖν τινὰς πιθανότητας· ἃ δὲ μετὰ ἐλέσθαι καὶ μέλλειν τοὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους ἀποφαίνειν, διὰ τῆς αὐτῶν εἰς τὰ σώματα εἰσκρίσεως παθεῖν αὐτὰς ἔφη, χαλεπὰ ἡμῖν ἐφαίνετο, ποτὲ μὲν λέγοντος, ὁ

In den Gesprächen, Chrysaorius, die zwischen uns vor kurzem entstanden sind, haben wir das Thema der Wahl über die Leben (περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν βίων) wieder hervorgerufen. Weil Platon diese Wahl den Seelen zuteilt, welche sich außerhalb der Körper befinden (ταῖς ἔξω ψυχαῖς), läuft er Gefahr, das aufzuheben, was in unserer Macht steht (τὸ ἐφ' ἡμῖν), und im Allgemeinen die sogenannte ‚Selbstbestimmung‘ (τὸ αὐτεξούσιον), wenn die Seelen aufgrund der Lebenserfahrungen im Laufe des vergangenen Lebenskreises die Wahl treffen, und zwar indem sie im Hinblick auf das, was sie geliebt oder gehasst haben, oder mittels dessen, was ihnen angenehm oder schmerzhaft war, in ihrem Charakter schon gebildet sind. Wir glaubten, dies beiseite lassen zu können, denn das kann zu einer Verteidigung manche überzeugende Argumente akzeptieren. Die Dinge aber, welche er [Platon] gesagt hat, die Seelen nach der Wahl als einzelne Menschen auch aufzeigen (μέλλειν τοὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους ἀποφαίνειν) und durch ihre Einverleibung erleiden (παθεῖν) werden, dies schien uns schwer, denn er sagt zuerst:

,Wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig (ἐξ ἀνάγκης) verharren wird‘³¹.

Dann sagt er, dass der Geist (δαίμονα), den wir bekommen haben, für uns ein unentrinnbarer Wächter (ἀναπόδραστός τις ἡμῖν φρουρός) ist.

Wie Porphyrios an dieser Stelle bezeugt, war das System des Wahlprozesses im Er-Mythos, durch das die Seele ihr nächstes Leben aussucht, ein Diskussionsthema, das die Gespräche mit seinem Schüler Chrysaorius³² nicht selten monopolisieren musste. Gleichzeitig stellt er hier jedoch den Schwerpunkt heraus, über den er und sein Anhänger sich am meisten Sorgen machten. Die Vorstellung, dass die Wahl des δαίμων durch die vergangenen Lebenserfahrungen beeinflusst wird, stellt keine wirkliche Bedrohung der Handlungsfreiheit des σπουδαῖος dar und wird folglich in der Abhandlung „beiseite gelassen“. In dieser Hinsicht glaubt Porphyrios somit, von einem Einfluss des vorherigen Lebens auf die Seele sprechen zu können, der ihr αὐτεξούσιον bei der Wahl über die nächste Existenz „befleckt“ (χραίνεσθαι; Fr. 271, 16, Smith),

πρῶτος αἰρεῖσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης, ποτὲ δὲ ὅτι ὃν εἰλήχαμεν δαίμονα ἀναπόδραστός τις ἡμῖν φρουρός. Eine deutsche Übersetzung der Fragmente ist nicht vorhanden. Zur Erstellung der hier vorliegenden Übersetzungen waren die französische von Festugière (1970, S. 349-357) und die englische Übersetzung von Wilberding, (2011, S. 141-147) sehr hilfreich.

³¹ Vgl. *Resp.* 617e2: πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρεῖσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. Übersetzung von Schleiermacher (1971).

³² Höchstwahrscheinlich ist Chrysaorius dieselbe Person, welcher Porphyrios' Kommentar zu den aristotelischen Kategorien gewidmet ist. Zu diesem römischen Senator siehe auch Goulet-Cazé (1994), S. 323-324.

ohne jedoch ihre grundsätzliche Entscheidungsfähigkeit aufzuheben. Was Porphyrios und Chrysaorius dagegen viel schwieriger zu sein scheint, ist die „Einwirkung“ der jenseitigen Entscheidung auf die Seele, nachdem sie in den Körper eines Menschen einverleibt wurde, denn die Präsenz des Schutzgeistes im platonischen Text deutet für Porphyrios auf Ereignisse hin, welche die Seelen „als einzelne Menschen“ (τοὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους) „notwendigerweise“ (ἐξ ἀνάγκης) erleben müssen. Die Idee, dass die Unterwelt die irdische Zukunft auf diese strenge Weise prägen könnte, wird somit prinzipiell auf die Funktion des δαίμων zurückgeführt, welcher sich für Porphyrios als ein „unentrinnbarer Wächter“ (ἀναπόδραστος) dieser Lebensereignisse definieren lässt. Wenn jede Seele zwangsläufig das Leben künftig so führen muss, wie es von einem solchen Wächter beschlossen wird, gibt es für den verkörperten Menschen überhaupt keine Verwirklichung der eigenen Selbstbestimmung. Auf die gleiche Weise verliert das ἐφ’ ἡμῶν als Prozess der Befreiung von den Affektionen seine ethische und philosophische Bedeutung, denn auch das Erreichen dieses Status wird durch die Bewachung des δαίμων möglicherweise verhindert, wenn ein solches Leben dem zugeteilten Schicksal nicht zusteht. Man könnte daher von einem gewissen ἐφ’ ἡμῶν ausschließlich in dem Moment sprechen, in dem die Seele die Gelegenheit hat, sich in der Unterwelt für ein bestimmtes Leben zu entscheiden. Nachdem sie aber den entsprechenden δαίμων erhalten hat, zwingt die Entscheidung, deren Gültigkeit die Moiren unwiderruflich machen, zu einem bestimmten Ablauf des irdischen Lebens. Porphyrios verdeutlicht das brisante Problem in den Zeilen 28-33³³, wenn er die Frage, die bereits Plotin in *Enn.* III 4,5 aufgeworfen hat, hier mit Recht neu stellt:

Wenn daher diese Dinge sowohl von den *Moiren* als auch von der Ebene der *Lethe* und von *Ananke* zugespinnnt und gefesselt und genehmigt sind, indem ihnen der Schutzgeist folgt und das Schicksal bewacht, worüber könnten wir eine Herrschaft haben (τίνος ἂν εἴημην κύριοι)? Oder wie kann es noch sein, dass:

„Die Tugend ist herrenlos (ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτος), von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird“?³⁴

Soweit es sich aus dem fragmentarischen Zustand der Schrift feststellen lässt, dringt Porphyrios’ Exegese in *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* viel tiefer in die Widersprüche des platonischen Mythos ein, als es Plotin in seiner Abhandlung des platonischen δαίμων tut. Plotins primäre Absicht in *Enn.* III 4

³³ Fr. 268, Smith, 28-33: οὕτω δὲ τούτων ἐπικεκλωσμένων καὶ κατηναγκασμένων καὶ ἐπικεκυρωμένων ὑπὸ Μοιρῶν τε καὶ Λήθῃ καὶ Ἀνάγκῃ, ἐπομένου καὶ παραφυλάττοντος τὴν εἰμαρμένην τοῦ δαίμονος, τίμος ἂν εἴημεν κύριοι ἢ πῶς ἔτι, ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτος, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει;

³⁴ Vgl. Porphyrios’ „ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτος“ mit „ἡ ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον“ aus *Resp.*, 617e3-5. Übersetzung von Schleiermacher (1971).

liegt eindeutig nicht in der Lösung der kontradiktorischen Äußerungen in Platons Er-Mythos hinsichtlich des ἐφ' ἡμῖν, sondern in einer allgemeinen Deutung des Schutzgeistes im Sinne einer Aktivierung der Seelenkräfte in verschiedenen Individuen und Lebewesen (*Enn.* III 4, 2). Im Gegensatz zu seinem Lehrer, dessen „flexible“ Definition des Schutzgeistes die Ungebundenheit der Seele von der Wahl im Jenseits unberührt sein lässt, fühlt sich Porphyrios in seiner Auslegung dagegen gezwungen, auf die Kontrolle des irdischen Lebens durch die unentrinnbare Bewachung durch den δαίμων tiefer einzugehen. Mit der Erwähnung von Platons bekanntem Spruch „ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτος“ über die Zugänglichkeit der Tugenden bringt Porphyrios zugleich zum Ausdruck, dass der Begriff des ἐφ' ἡμῖν in einer korrekten Exegese des Mythos nicht völlig außer Acht gelassen werden darf. Muss somit einerseits die Notwendigkeit, welche von der Göttin *Ananke* und ihren Töchtern jenseitig bestätigt und von dem δαίμων zeitlebens bewacht wird, auf der Erde in Kraft treten, bleibt doch andererseits die Ausübung der Tugenden für Porphyrios ein zentraler Punkt des Er-Mythos. Aus diesem Grund kann man sich in seinen Augen nicht damit zufrieden geben, nur vor der Wahl über das neue Leben κυρίως zu sein, dass jedoch danach jedes Lebensereignis im Hinblick auf diese Entscheidung zwangsläufig folgen muss. Für Porphyrios ist es nur schwer zu glauben, dass die Seele z. B. zu maßlosen Taten bedingungslos gezwungen wird – sofern ein solches Schicksal in der Unterwelt beschlossen wurde – und sie somit zeitlebens als ein Sklave körperlicher Affektionen leben muss, ohne Anspruch und Aussicht auf einen besseren Status zu haben. Wie bereits Platon durch seine Aussagen andeutet, muss der Seele die Ausübung der Tugenden und das Erreichen des ἐφ' ἡμῖν vielmehr immer möglich und letztlich von ihrer Aktivität abhängig sein.

Obwohl beide Platoniker somit die Autonomie der verkörperten Seele vor der jenseitigen αἵρεσις über das neue Leben bewahren wollen, verstehen Plotin und Porphyrios die Prinzipien der platonischen Unterwelt schließlich auf ausgesprochen unterschiedliche Weise. In seiner Abhandlung über den Schutzgeist in *Enn.* III 4 präsentiert Plotin eine Beschreibung des δαίμων, in welcher der Schutzgeist stets dem Willen des Individuums – der sog. προαίρεσις der Seele – unterworfen bleibt. Der δαίμων behält eine Aufsichtsfunktion über die getroffene Auswahl in der Unterwelt bei, vermag jedoch zeitlebens die verschiedenen Stufen der seelischen Aktivitäten bis hin zum göttlichen Intellekt (*Enn.* III 4, 3, 1ff.) und zur Ablösung von den Affektionen zu erreichen, solange die Seele dies durch ihre Disposition zulässt, denn sie und nicht der δαίμων ist nach Plotin für ihre Lebensführung verantwortlich. Im Gegensatz dazu weist Porphyrios dem platonischen δαίμων die viel strengere und bindendere Rolle als ἀποπληρωτῆς, ὃν τις εἴλετο zu und erkennt in seiner Präsenz eine deutliche Anspielung auf die Möglichkeit, dass vieles von dem, was die Seele zeit ihres Lebens erfahren wird, bereits durch die Wahl im Jenseits

vorbestimmt ist. Wie man trotz der unentrinnbaren Wache des zugeteilten Geistes weiter κυρίως über sich selbst und über sein Leben sein kann, stellt somit die grundsätzliche Problematik dar, mit der sich Porphyrios in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* beschäftigen will.

Wie sich in *Enn.* III 4 erkennen lässt, führt Plotins Beschreibung des δαίμων zu einer konsequenten Auffassung der Lehre der Metempsychose, nach welcher die Seele gemäß der Position des Geistes während dieses Lebens in die Körperform eingehen wird, welche ihre alte Lebensart am meisten widerspiegelt. Auf eine ähnliche Weise lässt sich selbstverständlich behaupten, dass Porphyrios' Definition des δαίμων als fester ἀναπόδραστος φρουρός über die irdischen Lebensereignisse, welcher der Seele keine Änderung der jenseitigen Entscheidung einräumt, seine Interpretation der platonischen Seelenwanderungslehre beeinflusst hat. Von der Art und Weise, wie man die Rolle des δαίμων im Prozess der jenseitigen αἵρεσις versteht, hängt auch für Porphyrios die Antwort auf das Problem der seelischen Freiheit in der Welt der Materie ab, welches seine Exegese des Er-Mythos' aufwirft.

2) Porphyrios' Theorie der Metempsychose

2.1) Die verschiedenen Bedeutungen des Terminus „βίος“ in Platons Mythos von Er

Die Andeutungen im Er-Mythos auf eine Vorbestimmung der künftigen Lebensereignisse schon im Jenseits haben nicht nur die Aufmerksamkeit antiker Kommentatoren wie Plotin oder Porphyrios geweckt. Dass im Mythos „the choice of a new identity involves an antenatal fixing of what one's life will hold in store [...]“ (Halliwell, 2007)³⁵, macht die Relation zwischen der Erzählung von Er und der restlichen Abhandlung der *Politeia* auch aus der Sicht der modernen Forschung problematisch. Der Mythos scheint hinsichtlich der freien Ausübung der Tugenden im Widerspruch zu der Gesamtdiskussion des Dialoges zu stehen, in dem Platon sich mit der Definition der Gerechtigkeit befasst, denn die Idee einer deterministischen Abfolge des Lebens wird in manchen Momenten der Erzählung nachdrücklich betont: Exemplarisch ist hier die αἵρεσις der Seele, welche sich aus Gier das Leben eines Tyrannen aussucht (*Resp.*, 619b7ff.) und dann entdeckt, dass dieses Schicksal auch den Mord und das „Verspeisen ihrer Kinder“ (παίδων αὐτοῦ βρώσεις) sowie „andere Übel“ (ἀλλὰ κακά) einbezieht. Nimmt man im Blick auf dieses Beispiel an, dass diese Wahl die Wiedergeburt der Seele festschreibt, weil ihre Folgen unter der dämonischen Bewachung unvermeidlich bleiben, stellt Ers Bild des Seelenwanderungsprozesses nicht nur für den Begriff des ἐφ' ἡμῶν eine Gefahr dar, sondern lässt den Mythos auch kontrovers zum Dialog erscheinen. Um die Aporie hinsichtlich der irdischen Folgen der jenseitigen αἵρεσις

³⁵ Halliwell (2007), S. 464.

auf seine Weise zu lösen, bringt Porphyrios einen originellen Punkt zur Sprache, indem er die verschiedenen Bedeutungen betrachtet, welche der Terminus ‚Leben‘ (βίος) im Kontext der Seelenwanderungslehre haben könnte. In welchem Sinn dieses Wort verstanden werden soll, wird beispielsweise in Fr. 268, 49-61, Smith³⁶ erklärt:

‚Leben‘ (βίος) ist für ihn [Platon] auch die Daseinsform (ζωή³⁷) des Schwanes und wieder ein anderes Leben ist das Leben eines Löwen, und zwar das, gemäß dessen der Löwe lebt, und ein anderes ist das Leben der Nachtigall. Das menschliche ist aber auch ein Leben und unter diesem ist das eine das weibliche, das andere das männliche. Denn er sagt, „die Modelle der Leben sind von jeder Art“ (παντοδαπὰ τῶν βίων τὰ παραδείγματα). Etwas Derartiges bedeutet dann für ihn ‚Leben‘, ein anderes ist aber das, was er als etwas Akzidentielles (συμβεβηκός τι) bei diesen Lebewesen und als einen zweiten Charakter (δεύτερόν τινα χαρακτήρα³⁸) zu dem bereits genannten ‚primären Leben‘ (ἐπὶ προηγουμένῳ τῷ ῥηθέντι βίῳ) setzt. Ein primäres Leben ist für einen Hund das Leben nach der Daseinsform eines Hundes; zusammen mit einem solchen Leben kommt [der Charakter] entweder der Jagdhunde oder der Spürhunde oder der Hunde, welche in der Nähe vom Tisch bleiben, sowie der Wachhunde hinzu und dieses könnte ein zweites Leben (δεύτερος ... βίος) sein.

Porphyrios zufolge sollte man im Er-Mythos zwischen einer „primären“ (προηγούμενος βίος) und einer „sekundären“ Bedeutung (δεύτερος βίος) des Terminus ‚Leben‘ unterscheiden. Unter dem προηγούμενος βίος ist die Existenz als „Daseinsform“ (ζωή) zu verstehen, d. h. als das

³⁶ Fr. 268, 49-61, Smith: Βίος γὰρ κατ' αὐτὸν καὶ ἡ τοῦ κύκνου ζωὴ καὶ πάλιν ἄλλος βίος ὁ λέοντος, καθ' ὃ λέων, καὶ ἄλλος ὁ ἀηδόνης· βίος δὲ καὶ ὁ ἀνθρώπειος καὶ τούτου ὁ μὲν τις γυναικεῖος, ὁ δὲ ἀνδρεῖος· λέγει γὰρ εἶναι παντοδαπὰ τῶν βίων τὰ παραδείγματα. ἐν μὲν οὖν τοιοῦτον παρ' αὐτῷ σημαίνονμενον βίου, ἕτερον δὲ ὁ παρίστησι συμβεβηκός τι τούτων καὶ δεύτερόν τινα χαρακτήρα ἐπὶ προηγουμένῳ τῷ ῥηθέντι βίῳ. Προηγούμενος μὲν γὰρ βίος κυνὶ ὁ κατὰ τὴν κυνὸς ζωὴν· ἐπισυμβαίνει δὲ τῷ τοιοῦτῳ βίῳ ἢ τῶν θηρευτικῶν κυνῶν ἢ τῶν ἰχθυητικῶν ἢ τῶν περὶ τράπεζαν ἢ τῶν οἰκοφυλάκων, καὶ δεύτερος ἂν εἴη οὗτος βίος.

³⁷ Es ist nicht ganz einfach, den semantischen Unterschied zwischen βίος und ζωή in diesem Zusammenhang sprachlich sichtbar zu machen. Im Französischen übersetzt Festugière (1970) „ζωή“ mit „le fait de vivre, la vie“ im Gegensatz zu „βίος“, was als „type d'existence“ (siehe dazu Anm. 2, S. 349) übertragen wird. Wilberding (2011) gibt die semantische Differenz wieder, indem er zwischen „life“ (βίος) und „life-form“ (ζωή) unterscheidet, wobei unter „ζωή“ die verschiedenen Spezies und die menschlichen Geschlechter verstanden werden sollen (siehe seine Einführung, S. 124). Ich bevorzuge an dieser Stelle die vielleicht harte Formulierung „Daseinsform“, da in diesem Terminus die biologische Nuance des Terminus sichtbar wird, die bei der ζωή entscheidend erscheint, als von den weiteren Elementen der individuellen Existenz getrennt, welche Porphyrios mit dem Terminus χαρακτήρ zur Sprache bringt.

³⁸ Auch Festugière (1954) und Wilberding (2011) übersetzen den Terminus mit „Charakter“ (franz. „caractère“; eng. „character“). Das Wort erinnert einerseits an Platons und Plotins Verwendung von ἦθος, zu dem jedoch andererseits „χαρακτήρ“ eine semantische Erweiterung impliziert. Mit „χαρακτήρ“ scheint Porphyrios an dieser Stelle nicht die bloße Persönlichkeit oder eine gewisse Disposition der Seele zu meinen. Der porphyrische χαρακτήρ will somit auch andere Aspekte der jenseitigen Wahl zur Sprache bringen, wie z. B. die soziale Schicht oder die Berufstätigkeit, in welchen sich das ἦθος des alten Lebens widerspiegeln kann.

Leben, welches sich in den verschiedenen menschlichen und tierartigen Gattungen zeigt. Eindeutig lässt sich Porphyrios' ζωή somit mit der Existenz in der Körperstruktur eines Mannes oder einer Frau identifizieren, wenn es z. B. um die Menschen geht, oder im Leib eines beliebigen Tieres, wie z. B. des Schwanes, des Löwen oder der Nachtigall, d. h. im Allgemeinen mit allen Lebensformen, welche Platon in der *Politeia* als Kandidaten für das nächste Eingehen der Seele zitiert³⁹. Dieser „ersten“ Auffassung des Terminus fügt Porphyrios die Bedeutung von βίος als „sekundärem Charakter“ (δεύτερος χαρακτήρ) hinzu, d. h. alle sekundären Aspekte des Lebens, welche die Exemplare aus der gleichen biologischen Form voneinander trennen, wie z. B. den Unterschied, der einen Jagdhund und einen Spürhund als verschiedene Hunde voneinander differenziert. Wo es um den δεύτερος βίος des Menschenwesens geht, erwähnt Porphyrios z. B. die Figur des Soldaten in Fr. 271, 29ff., Smith, d. h. das Individuum, welches in der ζωή eines Mannes vermutlich gewisse „militärische“ Eigenschaften besitzt. Wie bei dem Unterschied zwischen dem Jagdhund und dem Spürhund lässt sich auch in diesem Fall annehmen, dass dieses „akzidentielle Element“ (συμβεβηκός τι) die eigentümlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, die physischen und geistigen Kräfte und Schwächen, die Familie und den Umkreis, d. h. die verschiedenen Aspekte, welche diesen Menschentyp im Vergleich zu anderen Typen konnotieren, hervorhebt: Bei einem „geborenen“ Soldaten z. B. sollte so neben der Daseinsform eines Mannes die Rede von Mut, körperlicher Stärke, Folgsamkeit, einer passenden Erziehung usw. sein, will man seinen spezifischen δεύτερος βίος identifizieren (Fr. 268, Smith, 61-67)⁴⁰.

Aus den Worten von Porphyrios lässt sich vermuten, dass die Geburt eines Individuums als eines bestimmten Wesens, d. h. mit einer gewissen ζωή und einem gewissen χαρακτήρ, auf die Entscheidung seiner Seele in der Unterwelt zurückzuführen ist. Nicht nur unsere biologische Daseinsform – d. h. ob die Seele den Leib eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres beseelen wird –, sondern auch z. B. das Aufwachsen in einer guten Familie oder die Schönheit des Körpers werden „von Natur oder vom Schicksal besorgt“ (διὰ φύσεως ἐπορίσθη ἢ διὰ τύχης; Fr. 268, 65-66, Smith), sind also für Porphyrios letztlich die Ergebnisse des Wanderungsprozesses und stehen daher nicht in unserer Macht, nachdem die Seele sie einmal gewählt hat. Der Gedanke, dass diese Bedingungen bereits im Jenseits festgelegt werden, bedeutet für Porphyrios jedoch nicht automatisch, dass unsere Existenz schon im Jenseits bestimmt wird. Er ist vielmehr der Meinung, dass der προηγουμένος und der δεύτερος βίος den irdischen Aufenthalt der Seele auf unterschiedliche Weise bedingen können. Im Sinne der biologischen Existenz eines Mannes, einer Frau oder eines beliebigen Tieres wird das Leben einerseits in der Unterwelt unwiderruflich

³⁹ Schwan: *Resp.*, 620a4; Nachtigall: *Resp.*, 620a7; Löwe: *Resp.*, 620b1.

⁴⁰ Zum Umfang des sekundären Lebens siehe auch Wilberding (2011; 2013).

vorbestimmt, denn es ist für die Seele unmöglich, den Ablauf dieses βίος beliebig zu beeinflussen oder gar zu verändern, solange sie auf der Erde lebt. Will z. B. ein Mann zur Frau werden (Fr. 268, 90ff., Smith), ist eine Änderung dieser Art der ζωή nicht möglich, denn egal wie „weiblich“ er sich benehmen wird, d. h. auch wenn er „sein Aussehen zu den fraulichen Angewohnheiten umgestaltet hat“ (μετασχηματίζη τὰ ἔξωθεν εἰς τὰ τῆς θηλείας συνήθη; 91-92), wird er hinsichtlich des προηγουμένου βίος immer ein Mann bleiben. Während die einverlebte Seele bis zum Tode zwingend an ihre Körperstruktur gefesselt bleibt, scheint jedoch der Begriff des δεύτερος βίος keine Zwangsläufigkeit vorauszusetzen. Im Gegensatz zur Daseinsform wird die irdische Verwirklichung des Lebens eines Soldaten oder eines Tyrannen für den Menschen eigentlich *a priori* nicht unwiderruflich vorbestimmt, sondern kann zeitlebens neu beschlossen werden. Unabhängig von dem χαρακτήρ, mit dem man geboren wurde, ist das Führen der Existenz auf dieser sekundären Stufe deshalb etwas, wofür letztlich das verkörperte Individuum verantwortlich sein soll⁴¹. Wie Porphyrios in Fr. 268, 67-73⁴², Smith verdeutlicht, kann jeder Mensch „in Bezug auf seine Macht“ den im Jenseits ausgewählten δεύτερος βίος mehr oder weniger beliebig ändern, da sich das persönliche Streben nach neuen Fähigkeiten und Eigenschaften, und zwar nach einem neuen χαρακτήρ, für das Individuum durch sein ganzes Leben hindurch erfüllen lässt:

Die Erwerbung von Handwerken sowie von Beschäftigungen und Kenntnissen sowie die Verfolgung von politischen Leben und Ämtern und derartige Dinge geschehen abhängig von dem, was in unserer Macht steht (ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν), auch wenn manche schwer zu erreichen sind (δυσεπίτευκτα), weil sie auch der Hilfe von außen (τῆς ἔξωθεν προσδεῖσθαι συλλήψεως) bedürfen, und deshalb schwer zu bekommen sind und nicht einfach niederzulegen, wie Ämter, Tyranneien und Volksanführungen.

Die Ungebundenheit des menschlichen Charakters ist für Porphyrios dabei nicht so wörtlich zu nehmen, als stünde die Erfüllung der eigenen Wünsche dem Individuum immer bedingungslos offen. Veranlagungen und Abneigungen, mit denen man geboren wird, oder aber die soziale Schicht können unsere Entscheidungen zweifellos beeinflussen, indem sie eine gewisse Karriere

⁴¹ In diesem Sinne spricht auch Wilberding von einem unterschiedlichen „degree of necessity“, wenn es um das primäre und das sekundäre Leben geht. Als „hard biological fact“ ist das primäre Leben außerhalb unserer Kontrolle, wogegen als „genealogical starting point as well as natural gifts and talents“ das sekundäre im Gebiet des ἐφ' ἡμῖν bleibt, d. h. keineswegs eine bestimmte Existenz impliziert. Vgl. dazu auch Wilberding (2011), S. 131-132.

⁴² Fr. 268, 67-73, Smith: τὰς δὲ γε τῶν τεχνῶν ἀναλήψεις καὶ τὰς τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπιστημῶν τε καὶ τὰς τῶν πολιτικῶν βίων ἀρχῶν τε διώξεις καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἡρτῆσθαι συμβέβηκεν, εἰ καὶ τινὰ δυσεπίτευκτα τῷ καὶ τῆς ἔξωθεν προσδεῖσθαι συλλήψεως, δι' οὗ εἰς τὸ τυχεῖν δύσκολα καὶ ἀποθέσθαι οὐ ῥάδια, ὥσπερ ἀρχάς καὶ τυραννίδας καὶ δημαγωγίας.

privilegieren. Vor allem beim Erwerb politischer Ämter z. B. ist „ein externer Beitrag“ (ἡ ἑξωθεν σύλληψις) erwünscht oder bisweilen sogar notwendig, will man eine solche Art des δεύτερος βίος verwirklichen. Ist man z. B. mit dem sekundären χαρακτήρ eines Soldaten geboren, kann man in seinem Leben daher nur unter großen Schwierigkeiten zum Tyrannen werden, da einem eine solche „Hilfe“ dann fehlt. Die verschiedenen Lebensbedingungen, welche durch die Wanderung vorgeschrieben werden, können in dieser Hinsicht das Maß der Selbstbestimmung über das sekundäre Leben einschränken, da gewisse Ziele nicht von jedem Individuum gleichermaßen zu erreichen sind (δυσεπίτευκτα)⁴³. Obwohl für Porphyrios jeder Mensch im sekundären Leben theoretisch seinem eigenen Willen folgen kann, ist die Befriedigung eines gewissen Strebens in der Praxis manchmal eher unwahrscheinlich, wenn man nicht mit dem dafür geeigneten χαρακτήρ geboren ist. Was allerdings auf der Stufe des δεύτερος βίος jedem geborenen Menschen vorbehaltlos zugänglich und von den angeborenen Charaktermerkmalen unabhängig ist, bleiben für Porphyrios die Ausübung der Tugenden und die Trennung von den körperlichen Affektionen, d. h. das Erreichen der höchsten Freiheit des Intellektes, welche die Figur des σπουδαῖος auszeichnet. Was mit einer solchen Ungebundenheit gemeint ist, verdeutlicht Porphyrios am Anfang von Fr. 271, Smith (1-5⁴⁴), wo er in einer nahezu paraphrasierenden Weise jene Passage aus *Resp.*, 619a5-b1⁴⁵ wiedergibt, in der auf das Vermeiden der körperlichen „Übermaße“ (αἱ ὑπερβολαί) „in diesem Leben“ (ἐν τῷδε τῷ βίῳ) hingewiesen wird. Wie Platon dort klarmacht, ist die Mäßigung (τὸ μέσον; ἡ μεσότης) „unter jedem Zustand“ (πανταχοῦ), d. h. egal unter welcher Form des δεύτερος βίος, erreichbar, wenn man das ἐφ’ ἡμῖν nicht von den leiblichen πάθη infizieren lässt und seine intellektuelle Begabung auf die richtige Weise verwendet. Die eigene Existenz, welche einem durch die Metempsychose zugeteilt wurde, kann nämlich immer „entweder auf eine gute oder auf eine schlechte Weise“ (ἢ καλῶς ἢ κακῶς; Fr. 268, 79, Smith) geführt werden, sogar wenn man das Leben eines Tyrannen lebt (ἐπὶ τυραννίδας; Fr. 268, 79-81, Smith⁴⁶), denn für Porphyrios haben auch solche Männer ihre Machtfunktion nicht immer schlecht ausgeübt, sondern manchmal „edelartig“ (ἥπιοι καὶ πρᾶοι), manchmal dagegen „böseartig“ (πονηρῶς)⁴⁷.

⁴³ Laut Wilberding problematisiert Porphyrios diesen Punkt durch die Erwähnung des χαρακτήρ-Bereiches im Sinne verschiedener Startbedingungen, welche die eigene Selbstbestimmung beeinflussen können. Zu Wilberdings Behandlung der Frage nach dem sog. „Constitutive Luck“ bei Porphyrios siehe vor allem Wilberding (2013), S. 95ff.

⁴⁴ Fr. 271, 1-5, Smith: Πανταχοῦ δὲ τὰς ὑπερβολὰς φεύγειν προσήκει, διώκειν δὲ τὸ μέσον, ἂν μὴ ἦδη τὸ ἐφ’ ἡμῖν πάθει κακίας ἀνηκέστοις δεδεμένον δουλεύῃ καὶ ὑποτεταγμένον ἢ τοῦτοις.

⁴⁵ *Resp.*, 619a5-b1: [...] ἀλλὰ γνῶ τὸν μέσον αἰεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἐκατέρωσε καὶ ἐν τῷδε τῷ βίῳ κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος. Dazu auch Wilberding (2011), Anm. 27, S. 150.

⁴⁶ Fr. 268, 79-81, Smith: καὶ γὰρ ἐπὶ τυραννίδας τινὲς προαχθέντες ἥπιοι καὶ πρᾶοι γέγονασιν καὶ βασιλείαις πονηρῶς ἐχρήσαντο.

⁴⁷ In Fr. 268, 73ff., Smith interpretiert Porphyrios die platonische „Disposition der Seele“ (τάξις) zu einem guten bzw. zu einem schlechten Leben (*Resp.*, 618b2-3), welche in den Lebensmodellen der Unterwelt enthüllt wird, da-

Aus diesem Grund nimmt Porphyrios vermutlich auch an, dass beispielsweise die Seele, welche sich nach der Erzählung von Er im Jenseits für das Leben eines Tyrannen entschieden hat und sogar ihre eigene Kinder verspeisen soll, theoretisch ebenfalls über die Freiheit verfügt, eine gute irdische Existenz zu führen. Angenommen, eine solche Seele will auf der Erde ein anderes Leben führen, ermöglicht ihre Autonomie über den zugeteilten χαρακτήρ, dass sich das verkörperte Individuum gegen das vorgeburtlich ausgewählte Schicksal zur Wehr setzt und den Ablauf dieses δεύτερος βίος auf der Erde nicht erfüllt. Und auch wenn der verkörperte Mensch letztlich den Zügen seines Charakters nachkommt und externe Hilfe zum Erreichen seiner politischen Karriere annimmt, geschieht es nicht selbstverständlich, dass er die in der Unterwelt angekündigten Verbrechen begehen wird. Jeder Menschentyp, der aus der Unterwelt neu geboren wird, kann sich nach Porphyrios auf der Erde als σπουδαῖος erweisen, auch wenn er das Leben des schlimmsten Tyrannen gewählt hat. Die einzige deterministische Folge der Wanderung für die irdischen Lebensereignisse liegt nach Porphyrios' Interpretation in der biologischen Daseinsform, denn nur in dieser Hinsicht ist der Ablauf des Lebens trotz eigenem Willen unveränderbar.

Durch die Unterscheidung zwischen dem „Leben“ als unveränderlicher ζωή und dem „Leben“ als χαρακτήρ, das mehr oder weniger in unserer Hand liegt, kann Porphyrios somit jenen Bereich im Alltag kennzeichnen, in welchem der Spruch „ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον“ seine Bedeutung entfalten kann. Wenn das biologische Feld der Daseinsform von der unausweichlichen Vorbestimmung der jenseitigen Notwendigkeit (*Ananke*) reguliert wird, lässt sich in den angeborenen Merkmalen des sog. „Charakters“ eine weitere Stufe der Existenz identifizieren, welche nach Porphyrios' Auffassung zeitlebens absolut keinen Zwang impliziert. Findet er mit dem Begriff des δεύτερος βίος eine plausible Erklärung für die Frage, inwiefern das verkörperte Individuum über sich selbst κυρίος sein kann, so bedeutet die Einführung dieses Lebensbereiches jedoch noch keine Rettung des ἐφ' ἡμῖν. Die Prämisse, dass man bezüglich des sekundären Lebens frei sein könne, findet in der Jenseitsdarstellung des Er-Mythos noch kein Fundament. Noch nicht klar ist z. B., wie Porphyrios zufolge der δεύτερος βίος als ein freier Bereich angesehen werden kann, wenn der platonische δαίμων die jenseitige Wahl über die nächste Existenz unweigerlich unter seiner Kontrolle behält. Was der Glaubhaftigkeit von Porphyrios' Theorie des Lebens als ζωή und als χαρακτήρ deshalb noch fehlt, ist ihre Plausibilität unter einer eschatologischen Perspektive, d. h., die Ungebundenheit der freien

her in einem flexiblen Sinn: Da, wie Porphyrios dort betont, die τάξις notwendigerweise aus dem Leben folge, welches wir zeitlebens ausgesucht haben (ἀφ' οὗ δ' ἂν τινος τύχωμεν, τῇ τάξει αὐτοῦ ἐπεσθαι ἀνάγκη; 75-76), kann diese Disposition zu einer guten bzw. schlechten Lebensführung veranlassen, ohne aber unbedingt zu einem entsprechenden Benehmen zu zwingen.

Existenzstufe muss auch im Hinblick auf die Funktion des platonischen δαίμων im Jenseits motiviert werden. Die Suche nach einer exegetischen Erklärung im Er-Mythos, welche trotz der lebenslänglichen Wache eines ἀναπόδραστος φρουρός der Seele grundsätzlich freie Ausübung der Tugenden und philosophische Übung gestatten, stellt den entscheidenden Schritt dar, den Porphyrios noch vollziehen muss, um die Seelenwanderungslehre mit dem, was in unserer Macht steht, vereinbaren zu können.

2.2) Die vorgeburtlichen Wahlakte der Seele

In Fr. 268, Smith versichert Porphyrios selbst, dass die Homonymie des Terminus „βίος“ schon im platonischen Text eindeutig erkennbar sei, wenn man den Mythos „in die Hand nimmt“ (τὰ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὰς χεῖρας λάβων; 34)⁴⁸ und ihn sorgfältig untersucht. Die Annahme, dass die korrekte Lektüre der Erzählung eine derartige Unterscheidung verlangt, wirft somit die Frage auf, inwiefern Platon selbst in seinem Sprachgebrauch auf sie zurückgreift. Die Identifizierung der Anhaltspunkte, welche Porphyrios als Bestätigung dieser Lesart des Mythos nennen wollte, bleibt aber wegen des fragmentarischen Zustands der Schrift spekulativ. Auch der direkte Bezug auf den platonischen Text ist hier nicht hilfreich. Wie Wilberding (2013) zu Recht erkennt, ist einerseits kaum zu bestreiten, dass im Er-Mythos „the sense of the term βίος is not straightforward“⁴⁹. Seine Suggestion jedoch, Porphyrios unterscheide z. B. in *Resp.*, 619a5-b1 die Bedeutung des Terminus „βίος“ als „incarnation“ (d. h. der προηγούμενος βίος) von einer anderen als „life“ (z. B. τὸν μέσον ... βίος; 614a5), d. h. im Sinn von „Charakter“, ist andererseits nicht völlig überzeugend: Auch wenn βίος in der erwähnten Textstelle sicher nicht nur als Bezeichnung für die verschiedenen Formen der ζωὴ herangezogen wird, ist doch gleichzeitig nicht ganz klar, ob sich in Platons Ausdrucksweise wirklich Porphyrios' Unterscheidung zwischen dem „primären“ und dem „sekundären“ Leben wiedererkennen lässt⁵⁰.

Wenn die direkte Verwendung des Terminus in Platons Er-Mythos keine präzise Schlussfolgerung bezüglich der Plausibilität von Porphyrios' These ermöglicht, könnten

⁴⁸ Eine weitere Bestätigung für die Theorie der zwei Formen des Lebens lässt sich Porphyrios zufolge auch bei Homer finden, wenn dieser einerseits in *Il.* 6, 488-489 auf die Unvermeidbarkeit des menschlichen Schicksals hinweist und andererseits in *Od.* 1, 32-34 von der Verantwortung der Menschen spricht. Zum Vergleich zwischen den zwei Homertextstellen siehe auch Fr. 271, Smith, 105-118.

⁴⁹ Wilberding (2013), S. 96. In *Resp.*, 618a3-4 scheint z. B. Porphyrios' Differenzierung in Kraft zu treten, wenn Er in seiner Beschreibung die primären Lebensmodelle der verschiedenen Lebensformen (ζώων τε γὰρ πάντων βίους) von den bloß menschlichen (καὶ δὴ καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους ἅπαντας) zu trennen scheint.

⁵⁰ Vor allem scheint nicht eindeutig zu sein, ob der Ausdruck „ἐν τῷδε τῷ βίῳ“ in dieser Passage wirklich als Wilberdings „incarnation“, d. h. als „erstes“ Leben zu verstehen ist. Die Tatsache, dass Platon in diesem Kontext über den freien Zugang zum μέσος βίος, d. h. über Porphyrios' χαρακτῆρ spricht, stellt sicher keinen letztgültigen Beweis für die oben beschriebene Doppeldeutigkeit dar. Platons dortiger Vergleich zwischen einem „während dieses Lebens“ (ἐν τῷδε τῷ βίῳ) – d. h. wenn man geboren ist – und einem „während dem Leben dort“ (ἐκατέρωσε) in der Unterwelt sowie „während jedes weiteren Lebens“ (ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα) als bloß temporaler Zusammenhang macht eine Zuordnung des βίος in diesem „porphyrischen“ Sinn nicht gerade einfach.

andererseits Spuren dieser Zweideutigkeit des βίος in den verschiedenen Lebensmodellen gefunden werden, unter welchen die Wahl über das nächste Leben getroffen werden soll. Platon weist nämlich oft darauf hin, dass die Seelen nicht nur etwas über ihre künftige Lebensgattung – sei diese unter der Form eines Tieres (ζῷον) oder eines Menschen (ἄνθρωπος) – erfahren, sondern auch Informationen über die sekundären Bedingungen der Existenz bekommen, wie z. B. über die verschiedenen Weisen, in welchen die Daseinsform eines ἄνθρωπος den spezifischen Charakter eines Tyrannen zu leben hat. Diese verschiedenen Auskünfte über den προηγούμενος sowie über den δεύτερος βίος, welche in den παραδείγματα des neuen Lebens erscheinen, beinhalten laut Porphyrios im Blick auf die Implikation der künftigen Freiheit jedoch faktisch eine Differenz, sodass die Paradigmen des neuen Lebens auch diesbezüglich in seiner Exegese unterschieden werden. Porphyrios betont diesen Punkt z. B. in Fr. 271, 27ff., Smith, indem er klarstellt, dass in der Unterwelt „die Lebensmodelle sowohl des ersten als auch des zweiten Lebens liegen“ (δι’ ὃ κεῖται μὲν τὰ παραδείγματα καὶ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων; Fr. 271, 33-34, Smith), denn nach der Wahl eines männlichen Lebens ist es notwendig, „auf diese Weise zu leben“ (ἐὰν βίον ἔλῃ ἀνδρός, οὕτως ζήσῃ; 28), aber nur für denjenigen, der z. B. das zweite Leben eines Soldaten „wählt und dann dementsprechend lebt“ (ἐλομένῳ δὲ καὶ ζῶντι κατὰ τοῦτον; 36-37), ist „das Entsprechende zu tun und zu leiden“ (τάκολουθα καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν; 37-38). Wenn laut Porphyrios die παραδείγματα in diesem Sinn „von jeder Art sind“ (παντοδαπὰ τῶν βίων τὰ παραδείγματα; Fr 268, 53-54, Smith, vgl. mit *Resp.*, 618a1ff.), wie Platon selbst sagt, kann das semantische Schwanken des Terminus ‚Leben‘ nicht nur die Absicht haben, die verschiedenen Bereiche der irdischen Existenz aufzuweisen, in welchen das Leben frei oder nicht frei sein kann. Die Präsenz von Lebensmodellen sowohl für den προηγούμενος und als auch für den δεύτερος βίος impliziert vielmehr eine weitere Wirkung der Homonymie des Lebens in der Praxis des Wanderungsprozesses. Porphyrios glaubt in dieser Hinsicht zwischen den παραδείγματα über die ζωή und in den παραδείγματα über den χαρακτήρ die passende Korrelation gefunden zu haben, wenn er die αἵρεσις über die künftige Existenz durch zwei voneinander getrennte Phasen geschehen lässt, in welchen gleichermaßen jenseitig Nuancen des βίος beschlossen werden: Zunächst soll die Seele eine Entscheidung über die erste und unvermeidbare Form ihres irdischen Daseins treffen, d. h. über den πρώτος βίος; bevor jedoch ihr Abstieg auf die Erde vollendet wird, findet eine zweite Wahl über den δεύτερος βίος, d. h. über den künftigen Charakter, statt.

Als Textbeleg für die „doppelte“ αἵρεσις über den προηγούμενος und den δεύτερος βίος erwähnen sowohl Deuse (1983)⁵¹ als auch später Wilberding (2011; 2013)⁵² die lange Textstelle

⁵¹ Deuse (1983), S. 150.

aus Fr. 271, Smith, in der Porphyrios die Implikationen der βίος-Zweideutigkeit für die astrologische Doktrin diskutiert (Fr. 271, 38ff., Smith). In der dortigen Auffassung der platonischen Lehre über die Sternbewegung verbindet Porphyrios die Entscheidung der Seele über die nächste Existenz mit den verschiedenen Positionen der Gestirne in der Zeit ihrer irdischen Einverleibung. Dass die Seele zuerst zu einem bestimmten Aszendenten und dann zu einer spezifischen Sektion des ausgewählten Aszendenten geführt wird, verbindet Porphyrios mit zwei unterschiedlichen Momenten des Wanderungsprozesses, und zwar zunächst mit der Wahl der Seele über den πρῶτος und dann mit der folgenden Wahl über den δεύτερος βίος (Fr. 271, 87-95, Smith⁵³):

Platon setzt somit fest, dass irgendwelche Himmelskonfigurationen (τὰ ποιά σχήματα) die Leben (τοὺς βίους) bedeuten. Er meint aber damit nicht, dass diese Konfigurationen zwingen, sondern er meint, dass diejenigen [Seelen], welche sich auch demgemäß für ein Dasein (ζῆν) entschieden haben, notwendigerweise der Kette von dem, was ihnen [in den Sternen] geschrieben steht (ἐξ ἀνάγκης ἔχειν τὸν εἰρμόν τῶν γεγραμμένων), folgen müssen. Dass sie das Leben einer Frau, eines Mannes oder eines anderen Lebewesens gewählt haben (ἐλομένων ἢ γυναικὸς ἢ ἀνδρὸς βίον ἢ ἄλλου τινὸς ζώου), ist sicherlich die Ursache dafür, dass sie zum Aszendenten getragen werden. Aber die Ursache dafür, dass diese Bewegung auch in diesen Aszendenten eingeführt wird, ist die Wahl über das zweite Leben (τὸ ἐλέσθαι τὸν δεύτερον βίον), und die nach dem Aszendenten geordnete Disposition der Sterne zeigt dieses Leben, als ob es darauf geschrieben wäre.

Dieser astrologische Exkurs will in erster Linie die Möglichkeit erläutern, dass die Sterne einen Einfluss auf die Wahlakte der Seele ausüben können, da die Astrologen behaupten, derartige Entscheidungen schon in den Himmelskonfigurationen beobachten zu können (Fr. 271, 38ff., Smith). Wie schon von den „weisen Ägyptern“ zu lernen sei (παρὰ τῶν παρ’ Αἰγυπτίοις σοφῶν; Fr. 271, 42, Smith), ist die Position der Gestirne mit Platons verschiedenen Arten des Lebens (τοὺς βίους) in direkte Verbindung zu setzen. Die verschiedenen παραδείγματα des ersten und des zweiten Lebens werden somit in einem astrologischen Sinn interpretiert: In dem Augenblick, in

⁵² Wilberding (2011), S. 131; Wilberding (2013), S. 97-99.

⁵³ Fr. 271, Smith, 87-95: σημαίνειν μὲν οὖν τὰ ποιά σχήματα τοὺς βίους τίθεται Πλάτων· ἀναγκάζειν δὲ οὐκέτι, ἀλλὰ τὰς ἐλομένας ζῆν καὶ καθὰ σημαίνει ἐξ ἀνάγκης ἔχειν τὸν εἰρμόν τῶν γεγραμμένων. Αἰτία τοίνυν ἐλομένων ἢ γυναικὸς ἢ ἀνδρὸς βίον ἢ ἄλλου τινὸς ζώου τῆς εἰς τὸν ὠροσκόπον φορᾶς· Αἰτία δὲ καὶ τῆς ἐνεχθείσης εἰς τόνδε τὸν ὠροσκόπον τὸ ἐλέσθαι τὸν δεύτερον βίον, ὃν γεγραμμένον δεικνύει ἢ κατὰ τὸν ὠροσκόπον τεταγμένη διακόσμησις τῶν ἀστέρων.

welchem die Seele einverleibt wird, spiegeln sich also die zwei Phasen der Metempsychose – die Wahl über ein Modell des προηγούμενος βίος und die Wahl über ein Modell des δεύτερος βίος – in den verschiedenen Sternkonfigurationen wieder, ganz so, als wären diese Entscheidungen auf eine Tafel „geschrieben“ (γεγραμμένον)⁵⁴. Aus diesem Grund aber die Schlussfolgerung ziehen zu wollen, dass sogar der Ablauf der künftigen Lebensereignisse auf die Gestirne zurückgeführt werden könnte, wie es beispielsweise die ägyptischen Astrologen geglaubt haben (siehe dazu Fr. 271, 46ff., Smith), ist laut Porphyrios zweifellos unangemessen, denn die Sterne „zwingen für Platon nicht“ (ἀναγκάζειν δὲ οὐκέτι). Interessanterweise spiegelt sich auch der Grad an Gebundenheit der verschiedenen Entscheidungen in dem astrologischen Zusammenhang wider, denn Porphyrios zufolge kann das, was sich bei der Geburt im Himmel zeigt, nur zum Teil voraussagen, was künftig auf der Erde geschehen wird. Nur bei der ersten Wahl, d. h. der Wahl über das ζῆν, folgt aus den Positionen der Sterne die Vollendung einer „unvermeidbaren Kette“ von gewissen Ereignissen (ἐξ ἀνάγκης ἔχειν τὸν εἰρμόν τῶν γεγραμμένων). Wenn somit bei dem παράδειγμα für die biologische Form eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres die Notwendigkeit unvermeidbar ist, erwähnt Porphyrios für die Seele keinen εἰρμός τῶν γεγραμμένων, wenn es um die himmlischen σχήματα des sekundären Lebens geht. Im Gegensatz zu der Daseinsform erlaubt Porphyrios' Auffassung des „Charaktermerkmals“ auch eine gewisse Änderung im Verlauf des irdischen Aufenthaltes, egal welches sekundäre παράδειγμα gezogen wurde.

Wie man leicht beobachten kann, stellt die Einführung einer „doppelten αἵρεσις“ der Seele in der Unterwelt eine eindeutige Abweichung von der Auffassung des Wanderungsprozesses dar, welchen Platon im Er-Mythos beschreibt. Ein so komplexer Mechanismus der jenseitigen Lebenswahl, laut welchem die Seele mittels zweier unterschiedlicher Phasen des Abstieges die nächste Existenz wählen muss, kommt im platonischen Mythos eigentlich nicht vor. Wenn man die verschiedenen Momente des Wanderungsprozesses, wie sie in Ers Erzählung präsentiert werden, schrittweise verfolgt, lässt sich nicht bestreiten, dass Platon dort nur eine einzige Form der αἵρεσις erwähnt, welche der Bestätigung zunächst von *Ananke* und dann einer endgültigen Zuteilung des entsprechenden δαίμων (620d6ff.) bedarf. Der Mythos von Er spricht dem System der Seelenwanderung weder verschiedene Arten von Lebensmodellen noch den Vollzug verschiedener Wahlakte im Jenseits zu, bevor die Seele zur Ebene der *Lethe* und zur

⁵⁴ Das astrologische Bild, welches Porphyrios mit der Lehre der zwei Wahlakte in Verbindung bringt, ist nicht ganz eindeutig. Nach Wilberding (2011, S. 131-132) könnte der Unterschied in Fr. 271, 92-93, Smith zwischen τὸν ὠροσκόπον und τόνδε τὸν ὠροσκόπον auf der Bewegung der Seele zu einem bestimmten „arc of the zodiacal circle“ basieren, welcher der Wahl des ersten Lebens entsprechen würde, sowie auf der Bewegung zu dem „specific degree of the zodiacal circle“ (S. 131). Vgl. dazu auch Wilberding (2011), Anm. 61, S. 152. Zu der Beziehung zwischen dem ποιεῖν und dem σημαίνειν der Sterne in der neuplatonischen Astrologie siehe auch Adamson (2008).

Wiedergeburt geschickt wird⁵⁵. Die Tatsache, dass eine solche Deutung der platonischen Doktrin letztlich wenig Anhaltspunkte im Mythos von Er finden kann, hat für die moderne Forschung bisweilen den Ausgangspunkt für alternative Deutungen der porphyrischen Lehre der Metempsychose gebildet. Die Abweichung der Theorie der doppelten αἵρεσις von dem platonischen Text konstituiert beispielsweise für Baltes (1985) den Grund für die Behauptung, dass so wie im ursprünglichen Er-Mythos auch bei der Interpretation von Porphyrios nur eine jenseitige Wahl in Kraft trete. Dass im Er-Mythos „von *qualifizierten* Menschen- und Tierleben, nicht von Tier- und Menschenleben als solchen die Rede ist [...]“⁵⁶, stellt für ihn den Beweis dafür dar, dass die Seele in der Unterwelt laut Porphyrios nur ein „bestimmtes Leben“ auszuwählen hat, wo sowohl der προηγούμενος als auch der δεύτερος βίος gleichzeitig beschlossen werden sollen. Die sekundäre Wahl des „Charakters“ findet für Baltes erst nach der Einverleibung der Seele statt, und zwar in dem Moment, wo der Mensch sich für das spezifische Leben z. B. eines Soldaten oder eines Tyrannen entscheidet⁵⁷.

Erklärungen der porphyrischen Lehre der Metempsychose, welche Porphyrios' αἵρεσις aufgrund des Abstands vom platonischen Text auf einen einzigen Wahlakt im Jenseits reduzieren wollen, vernachlässigen nicht nur die Bedeutung des Exkurses in Fr. 271, in dem der komplexe Wanderungsprozess sogar „astrologisch“ dargestellt wird⁵⁸. Baltes' Interpretationsvorschlag ist andererseits auch deshalb nicht akzeptabel, weil er die Motivationen übergeht, welche Porphyrios zu seiner originellen Revision des eschatologischen Materials führen. Die Unterscheidung zwischen zwei getrennten Phasen der vorgeburtlichen αἵρεσις, welche auf die verschiedenen Existenzstufen anzuwenden sind, erweist sich bei der Rettung des ἐφ' ἡμῖν nämlich als ausschlaggebend, denn nur dadurch kann Porphyrios die Präsenz eines unentrinnbaren δαίμων mit der Ausübung der Tugenden und mit der Funktion der philosophischen Übung vereinbaren. Durch die Einführung der Wahl über die ζωή ist Porphyrios

⁵⁵ Um die Abweichung von dem platonischen Text zu mildern, verbindet Festugière (1954) deshalb die erste Phase der αἵρεσις bei Porphyrios mit dem Ziehen des „Loses“ (κλήρος), welches nach dem Mythos die Reihenfolge der Seelen bei der Wahl bestimmen soll. Erst dann würde die wirkliche Wahl über das „Leben“ (βίος) stattfinden, und auf dieses soll das Schicksal seinen Einfluss ausüben. Wie hier die irdische Freiheit vor der strengen Bewachung durch den δαίμων bewahrt werden soll, bleibt in Festugières Interpretation unklar, denn nach der Wahl über den künftigen βίος „[...] l'âme ne peut plus désormais rien changer. C'est à partir de ce moment-là que s'exerce la Fatalité“ (S. 349). Siehe dazu auch Festugière (1954), Anm. 1, S. 249.

⁵⁶ Baltes (1985), S. 134. Siehe dazu auch Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, S. 269: „Zumindest die Menschenleben sind dort [d. h. im Er-Mythos] immer so qualifiziert, daß man sie eigentlich nur der Kategorie des δεύτερος βίος zuweisen kann. Wenn es gelegentlich heißt, jemand wähle das Leben eines Menschen [...] dann ist nur eine verkürzte Ausdrucksweise für dasselbe Geschehen, nämlich die Wahl eines bestimmten Menschenlebens“.

⁵⁷ Dazu auch Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, S. 270: „Wenn es also Z. 29 heißt, es liege in der Macht der Seele, sich für einen der δεύτεροι βίοι zu entscheiden, dann kann diese Entscheidung nicht in der Präexistenz liegen, sie muss vielmehr auf der Erde stattfinden.“

⁵⁸ Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2 hält sich leider nur kurz bei der astrologischen Passage in Fr. 271, Smith auf, insofern die Autoren der Überzeugung sind, dass die dortige Diskussion über die Sterne und ihre Bewegungen „nur eine Vermutung vorträgt“ (S. 269), ohne dass Porphyrios in diesem Kontext tatsächlich beabsichtige, seine eigenen Ansichten zu diesem Punkt zu präsentieren. Zur Widerlegung siehe auch die Diskussion in Wilberding (2013), S. 97ff.

in der Lage, eine präzise Deutung des platonischen Schutzgeistes zu rechtfertigen, in welcher seine Rolle als Wächter des göttlichen Schicksals plausibel wird: Bei den Seelen, bei welchen „die Wahl über die ersten Leben“ (ἡ μὲν αἵρεσις τῶν βίων ... τῶν πρώτων; Fr. 268, 82-83, Smith) „im primären Sinn“ (προηγουμένως; Fr. 268, 83, Smith) stattfindet, bestätigt die Göttin *Ananke* die Unabwendbarkeit der Entscheidung (αἰρεθέντος ἢ τε Ἀνάγκη τὸ ἀπαρείτον ἐκύρωσεν; 82-85). Aus dieser Wahl „folgt der δαίμων“ (ὃ τε δαίμων ἐπηκολούθησεν; 84-85) und wirkt in dieser Hinsicht auf die Seele als ein ἀναπόδραστος φρουρός ihres ausgewählten Lebens (ὡς ἂν δὴ τοῦ βίου προστάτης; 85-86), indem er dafür sorgt, dass sie in dem ausgesuchten προηγούμενος βίος „gefesselt bleibt“ (συναναγκάσων ἐμένειν τὰς ψυχὰς τῷ αἰρεθέντι; 86-87)⁵⁹. Schließlich spinnen dann die Moiren für jedes Lebewesen das entsprechende Leben, „wie die Ereignisse für die ganze Zeit bezeugen“ (‘οἶον’ τὰ {τε} γινόμενα διὰ παντὸς μαρτυρεῖ τοῦ χρόνου; 88-89⁶⁰). Dass die Entscheidung der Seele über das Leben eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres den notwendigen Ablauf der „unvermeidbaren Kette“ mit sich bringt, ist für Porphyrios somit das Ergebnis der Unentrinnbarkeit des δαίμων als eines ἀναπόδραστος φρουρός.

Während aber die „erste“ Art des βίος zeitlebens nicht verändert werden kann, weil die einverleibte Seele der dämonischen Kontrolle unterworfen bleibt, kann die Wahl über das ‚Leben‘ im Sinn des χαρακτῆρ den irdischen Aufenthalt nicht vorbestimmen, da dieser sekundäre Wahlakt von keinem ἀναπόδραστος φρουρός festgeschrieben wird. Im Prozess der Wanderung ist es daher nicht überraschend, wenn diese sekundäre Wahl erst als späterer Schritt des seelischen Abstieges stattfindet, und zwar nachdem die Form des Körpers bereits beschlossen ist und ihr der δαίμων zugeteilt wurde: Wenn die Moiren das Schicksal des προηγούμενος βίος gesponnen haben, tritt der δαίμων auf die Entscheidung der Seele zu und konsolidiert ihre Notwendigkeit; nur dann kann die Seele ihr sekundäres Leben auswählen, ohne dass derartige Bedingungen vom Schutzgeist überwacht werden. Der Grund in Porphyrios’ Exegese, weshalb der δεύτερος βίος somit in unserer Macht stehen kann und unser ethisches Benehmen nicht vorbestimmt, liegt deshalb im Ausmaß der dämonischen Wache, welche nur bei der ersten αἵρεσις, nicht jedoch bei der zweiten operativ sein kann. Da diese Wahl somit nicht der externen Kontrolle durch den Schutzgeist unterworfen ist, kann die Herrschaft über diesen Bereich nur der Seele selbst gehören, wenn, wie Porphyrios immer neu betont, das ἐφ’ ἡμῖν nicht „die körperlichen Affektionen wie ein Sklave bedient“ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν πάθεσι ... δουλεύη ...; Fr.

⁵⁹ In dieser Hinsicht definiert Wilberding (2013) Porphyrios’ δαίμων „in terms of biological laws“ (S. 91), d. h. als das Prinzip, auf welches „different basic physiological impulses and inclinations“ einer bestimmten Lebensform nach der Gestalt ihrer Körperstruktur zurückzuführen sind.

⁶⁰ So lautet der Text nach Smith (1991). Wilberding (2011) liest dagegen τὰ {τε} γινόμενα [...]. Siehe Wilberding (2011), Anm. 17, S. 149.

271, 3-4, Smith). Durch die Einführung eines zweiten Wahlaktes kann Porphyrios seine Beschreibung der sekundären Existenzstufe als freien Handlungsbereich des wahren σπουδαῖος auch in einer eschatologischen Hinsicht motivieren. Da die Verwirklichung dieser zweiten αἵρεσις keiner Wache unterworfen ist, vermögen solche akzidentiellen Lebensbedingungen bei der Ausübung der ἀρετή und der Erfüllung der intellektuellen Begabung keine unausweichlichen Notwendigkeiten zu repräsentieren.

Im Gegensatz zu Plotin, der Platons Schutzgeist als bloßen „Vollender“ dessen interpretiert, was die Seele durch ihre Disposition zeitlebens entscheidet und wählt, verleiht Porphyrios dem δαίμων die Funktion eines göttlichen Wächters über die Seele, dessen Kontrolle nicht ausgewichen werden kann. Die Annahme einer solchen Wirkung der Notwendigkeit auf das irdische Leben zwingt ihn, ein neues System der Seelenwanderung zu entwerfen, in dem die Seele trotz dieser unentrinnbaren Bewachung auch nach der Einverleibung ihre Funktion als αἰτία beibehalten kann. Um die Herrschaft der Seele trotz der Präsenz des δαίμων zu bewahren, differenziert Porphyrios zunächst die Informationen über die ζωή und den χαρακτήρ in den Lebensmodellen, welche die Seele in der Unterwelt zur Auswahl hat, nach dem Grad der Bedingtheit in der irdischen Zukunft. In der konsequenten Spaltung der platonischen αἵρεσις in zwei getrennte Phasen des Wanderungsprozesses und des seelischen Abstieges ins ausgewählte Leben kann Porphyrios dann das exegetische Fundament zu seiner βίος-Homonymie finden: Die Wahl über den προηγούμενος βίος zieht zwangsläufige Folgen nach sich, da dieses „Leben“ aufgrund der dämonischen Wirkung im Bereich der Notwendigkeit liegt. Die Wahl über den δεύτερος βίος dagegen zwingt keinen Menschen *a priori* zu einem vorbestimmten Benehmen, denn im Gegensatz zu der ersten wird sie zeitlebens nicht „dämonisch“ bewacht.

Dass das ἐφ' ἡμῖν durch die doppelte Wahl der Seele in der Unterwelt somit gerettet wird, bedeutet für Porphyrios allerdings nicht, dass das Geschehen in der Unterwelt jede Seele in die Lage versetzt, das ἐφ' ἡμῖν zu erlangen. Denn man darf nicht vergessen, dass das ἐφ' ἡμῖν mit der philosophischen Übung gleichzusetzen ist, welche nur dem Menschen frei steht. Hat sich die Seele bei der ersten Wahl für das Leben eines Tieres entschieden, kann deshalb von einer Ausübung der Tugenden und von der Befreiung von den körperlichen Affektionen keine Rede sein – diese Freiheit muss einer solchen Seele bis zur nächsten αἵρεσις unzugänglich bleiben. Dass mit der ersten Wahl über die Daseinsform auch eine solche Begrenzung des ἐφ' ἡμῖν in Kauf zu nehmen ist, stellt jedoch Porphyrios' Überzeugung von der grundsätzlichen „Herrenlosigkeit“ der ἀρετή nicht in Frage. Denn es gibt Seelen – und zwar jene, die das Leben eines Menschen gewählt haben –, denen der Weg zur höchsten Freiheit des Intellektes offensteht. Der Bereich, in welchem sie ihre αἰτία-Rolle erfüllen können, ist mit dem „Charakter“ des

Menschen zu identifizieren, welcher als sekundärer Wahlakt in der Unterwelt der unentrinnbaren Bewachung durch den δαίμων entgeht.

3) Die Metempsychose in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* und die platonische Debatte

3.1) *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* und die buchstäbliche und allegorische Interpretationsrichtung

Es lässt sich in den Fragmenten von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* leicht erkennen, wie Porphyrios' Versuch, die Funktion des δαίμων als ἀναπόδραστος φρουρός mit der „Herrenlosigkeit“ der ἀρετή zu vereinbaren, in der Schrift zu einem außergewöhnlichen Bild der platonischen Unterwelt führt. Porphyrios' Exegese des Mythos missachtet entscheidende Aspekte der Erzählung und schlägt eine Interpretation der Seelenwanderung vor, welche kaum Anhaltspunkte in Platons Auffassung findet. Dass im Er-Mythos „[...] there is certainly textual evidence for their being two choices of life but not for their being two choices that are made in the other world“ (Wilberding 2011)⁶¹, ist vermutlich der Preis, welchen Porphyrios in seiner Exegese bezahlt, um das ἐφ' ἡμῶν-Prinzip vor der Wache des δαίμων zu retten, ohne die Funktion des Wächters in einem „flexiblen“ Sinn zu interpretieren, wie es Plotin in *Enn.* III 4 versucht hatte. Die Rettung der Herrschaft der Seele, die sich in einem Menschenkörper befindet, ist zweifellos das Hauptziel, das Porphyrios in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* erreichen möchte. Dennoch ist die Schrift über den Er-Mythos nicht nur unter der Perspektive des ἐφ' ἡμῶν relevant. Die erhaltenen Fragmente können auch einen entscheidenden Beitrag zur Klärung seiner Seelenwanderungslehre zwischen verschiedenen Lebensformen leisten, denn Porphyrios' Einführung eines „verdoppelten“ Wahlsystems in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* vermag auch seine Ansichten über diese traditionelle Problematik der Doktrin zu enthüllen. Über die verschiedenen Positionen, welche im Platonismus üblicherweise vertreten wurden, und über die verschiedenen Berichte aus der Antike, welche Porphyrios' Meinung in einer kontradiktorischen Weise wiedergeben, wurde in Kap. II ausführlich gesprochen. In Bezug auf den Gewinn von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*, wo Porphyrios seine Interpretation der jenseitigen αἵρεσις als Wahl des προηγούμενος βίος und des δεύτερος βίος vorschlägt, kann die Frage nach seiner Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren möglicherweise eine erste Antwort finden.

Die Verwendung von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* als direktes Zeugnis für Porphyrios' Meinung über die eschatologische Doktrin der Metempsychose erfordert zunächst einen Vergleich mit den traditionellen Interpretationsrichtungen, über welche Platons Nachfolger debattiert haben. Wie es sich in Kap. II gezeigt hat, wird Porphyrios' Lehre von den antiken Kommentatoren immer

⁶¹ Wilberding (2013), S. 104.

wieder sowohl für eine „buchstäbliche“ als auch für eine „allegorische“ Auffassung der Seelenwanderung herangezogen. So vertritt beispielsweise Nemesios von Emesa die Ansicht, der Schüler Plotins gehöre eindeutig zu den sog. κυρίως-Interpreten von Platons Seelenwanderungslehre, d. h. zu denjenigen unter Platons Nachfolgern, die seine Aussagen bezüglich des Übergangs der Seele in tierische Lebensgattungen akzeptiert haben. Hier sein Bericht über die ἀπὸ Πλάτωνος und über Porphyrios als Vertreter der „buchstäblichen“ Interpretationsrichtung:

Nemesios von Emesa, *Nat Hom.*,/Fr., 447, 9-25, Smith⁶²: Wenn Platon nämlich sagt (εἰπόντος γὰρ Πλάτωνος), die hitzigen, jähzornigen und raubgierigen Seelen legten die Körper von Wölfen und Löwen wie ein neues Gewand an und die Seelen derjenigen, die ihre Zeit mit Zuchtlosigkeit verbracht haben, nähmen die Körper von Eseln und von dergleichen (Tieren) an, verstanden die einen (οἱ μὲν) die Wölfe, Löwen und Esel buchstäblich (κυρίως), die anderen (οἱ δέ) hingegen urteilten, er habe (von ihnen) nur im übertragenen Sinn (τροπικῶς) gesprochen, indem er mit den Tieren (διὰ τῶν ζώων) die jeweiligen Menschencharakter (τὰ ἦθη) gemeint habe. So glaubt einerseits Kronios in seiner Schrift *Über die Wiedergeburt* (Περὶ παλιγγενεσίας) – so nennt er die Wiedereinkörperung (τὴν μετανσώματωσιν) –, alle Seelen seien rational (λογικὰς πάσας). Ebenso auch der Platoniker Theodoros in seinem Werk *Warum die Seele alle Formen ist* (ἐν τῷ Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστί) und ähnlich auch Porphyrios (καὶ Πορφύριος ὁμοίως). Dagegen schlägt Iamblichos den zu diesen entgegengesetzten Weg ein und sagt, die Form der Seele entspreche der Form der Lebewesen, und zwar gebe es verschiedene Formen der Seele (εἶδη διάφορα). Er hat eben darüber ein Werk aus einem einzelnen Buch geschrieben mit dem Titel: *Warum die Wiedereinkörperung weder von Menschen in vernunftlose Tiere noch von vernunftlosen Tieren in Menschen stattfindet, sondern von Tieren in Tiere und von Menschen in Menschen.*

⁶² Fr. 447, 9-25, Smith: „εἰπόντος γὰρ Πλάτωνος τὰς μὲν θυμικὰς καὶ ὀργίλους καὶ ἀρπακτικὰς ψυχὰς λύκων καὶ λεόντων σώματα μεταμφιέννυσθαι, τὰς δὲ περὶ τὴν ἀκολασίαν ἡσυχολημένας ὄνων καὶ τῶν τοιούτων ἀναλαμβάνειν σώματα, οἱ μὲν κυρίως ἤκουσαν τοὺς λύκους καὶ τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ὄνους, οἱ δὲ τροπικῶς αὐτὸν εἰρηκέναι διέγνωσαν τὰ ἦθη διὰ τῶν ζώων παρεμφαίνοντα. Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας (οὕτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσώματωσιν) λογικὰς πάσας εἶναι βούλεται· ὁμοίως δὲ καὶ Θεόδωρος ὁ Πλατωνικὸς ἐν τῷ Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστί, καὶ Πορφύριος ὁμοίως. Ἰάμβλιχος δέ, τὴν ἐναντίαν τοῦτοις δραμῶν, κατ’ εἶδος ζώων ψυχῆς εἶδος εἶναι λέγει ἡγουν εἶδη διάφορα· γέγραπται γοῦν αὐτῷ μονόβιβλον [ἐπίγραφον] Ὅτι οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ’ ἀπὸ ζώων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους.“ Übers. von Dörrie/Baltes (2002), Bd. 6.2, 179.2, S.102-106, leicht verändert.

Wie Nemesios von Emesa in *De Natura Hominis* erwähnt auch Aineias von Gaza in einer Passage seiner Schrift *Theophrastus*, als er die Polemik zwischen den Platonikern über die Interpretation der eschatologischen Doktrin beschreiben will, die Figur von Porphyrios. Im Gegensatz zu dem, was Nemesios berichtet, soll der Schüler Plotins jedoch nach ihm nicht unter die Platoniker eingeordnet werden, welche die Lehre „buchstäblich“ angenommen haben. Porphyrios habe vielmehr gemeinsam mit Iamblichos an der Idee festgehalten, Platons Rede von einem Übergang in einen Wolf sei als Übergang in einen Menschen mit den Neigungen eines Wolfes zu interpretieren, d. h. in einen raubgierigen Menschen:

Aineias von Gaza, *Theophrastus*/Fr. 448, 12-28, Smith⁶³: Dann kamen Porphyrios und Iamblichos, der eine ein großer Gelehrter (πολυμαθής), der andere von Gott inspiriert (ἐνθους γενόμενος), und wegen ihrer Weisheit verschmähten sie ihre Vorfahren. Sie schämten sich wegen Platons ‚Esel‘ und ‚Wolf‘ und ‚Habicht‘ und kamen zu der Einsicht, dass die Substanz der rationalen Seele (λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία) anders als die Substanz der irrationalen Seele (ἄλλη δ’ ἀλόγου) ist, und dass diese nicht behoben werden, sondern dass die Substanzen sich so verhalten, wie sie zum ersten Mal kamen – die rationale Fähigkeit (τὸ λογικόν) ist bei der Seele nämlich nicht akzidentiell, sodass sie sich auch verwandeln kann, sondern ist eine Unterscheidung in der Substanz (οὐσίας δαιφορά), die fest eingesetzt ist, und es ist überhaupt nicht möglich, dass die Rationalität (τὸν λόγον) in die Irrationalität (εἰς ἀλογίαν) wechselt, wenn sie nicht sagen, dass die Irrationalität der Rationalität ihre Natur entwendet. Als sie diese Überlegungen spät anstellten, indem sie die irrationalen unter den Lebewesen bei der Seelenwanderung ausließen, änderten sie die Lehre und sagten, ein Mensch werde nicht zu einem Esel sondern zu einem „eselhaften Menschen“ (ὀνώδη ἄνθρωπον) wiederbelebt, und nicht zu einem Löwen, sondern zu einem „löwenhaften Menschen“ (λεοντώδη ἄνθρωπον).

Der Kontrast zwischen diesen Referaten zeugt von der interpretativen Verwirrung, welche bereits in der antiken Auslegung über Porphyrios’ Doktrin herrschen musste. Wie bereits in Kap. II

⁶³ Fr. 448, 12-25, Smith: „Ἐπιγενόμενοι δὲ Πορφύριός τε καὶ Ἰάμβλιχος, ὁ μὲν πολυμαθής, ὁ δὲ ἐνθους γενόμενος, καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν σοφία περιφρονοῦντες καὶ ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λυκὸν καὶ ἰκτῖνον καὶ κατανοήσαντες, ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δ’ ἀλόγου, καὶ ὅτι μετανίστανται, ἀλλ’ ὥσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι οἷαι τὸ πρῶτον προῆλθον (οὐ γὰρ τὸ λογικὸν τῇ ψυχῇ συμβεβηκὸς ὡς μεταχωρεῖν, ἀλλ’ οὐσίας διαφορὰ βεβαίως ἰδρυμένης, καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, εἰ μὴ καὶ τὸ ἄλογον φήσουσιν ὑφαρπάζειν τοῦ λόγου τὴν φύσιν), ταῦτα ὅψε ποτε διαλογισάμενοι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβάλλοντες οὐκ εἰς ὄνον φασὶν ἀλλ’ εἰς ὀνώδη ἄνθρωπον ἀναβιῶναι τὸν ἄνθρωπον οὐδ’ εἰς λέοντα ἀλλ’ εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον.“ Übers. von Dörrie/Baltes (2002), Bd.6. 2, 179.3, S. 106-109, leicht verändert.

gezeigt, ist gegenüber diesen antiken Berichten daher auch Vorsicht gefordert, will man ihr Material für eine Rekonstruktion von Porphyrios' Denken heranziehen, da sich die enthaltenen Auskünfte über den Plotin-Schüler als unpräzise oder sogar mangelhaft erweisen⁶⁴. Auch wenn die antiken Testimonien somit vermutlich nichts Sicheres zur für die Rekonstruktion von Porphyrios' Ansichten über die Wanderung in Tiere überliefert haben, könnte das, was Nemesios und Aineias über die Debatte im Platonismus zu sagen haben, aufschlussreich sein, um die argumentativen Leitmotive des Streites im Platonismus über die Metempsychose korrekt zu identifizieren. So erwähnen Nemesios und Aineias beispielsweise dieselben Gründe, wenn sie die verschiedenen Mitglieder der platonischen Schule mit der einen oder der anderen Interpretationsrichtung in Verbindung setzen. Mit anderen Worten: Auch wenn ihre Beschreibung von Porphyrios' Metempsychose widersprüchlich ist, stimmen ihre Berichte über die Debatte im Platonismus doch grundsätzlich überein, wo es um die Formulierung jener Argumente geht, welche die unterschiedlichen Interpreten der Doktrin voneinander trennen.

Welche sind diese Gemeinsamkeiten? Beide Referate erklären z. B., dass der Ausgangspunkt für die eine oder die andere Auffassung der Metempsychose in der Beschreibung der Natur der Seele liegen musste: Nemesios von Emesa zufolge soll Porphyrios denen zugeordnet werden, welche die Lehre der Metempsychose „κυρίως“ auffassten, da er nur eine rationale Seele für jede Art der Lebewesen – seien diese Menschen oder Tiere – angenommen habe (ψυχὰς ... λογικὰς πάσας). Daher soll Porphyrios behauptet haben, dass diese einzige Seelenform, welche unabhängig von dem einverleibten Körper stets im Besitz der Vernunft bleibt, sowohl für die Beseelung des Menschen als auch für die Beseelung aller tierischen Lebensformen verantwortlich sei und folglich auch in verschiedene Lebensgattungen eingehen könne – wie auch bei Platon wörtlich zu lesen ist –, ohne dadurch ihre rationale Substanz ändern zu müssen. In direkter Polemik mit seiner Theorie der Seele und der Seelenwanderung habe sich Iamblichos befunden, welcher laut Nemesios von zwei verschiedenen Arten der Seele gesprochen habe – einer rationalen und einer irrationalen –, wobei jede für die Lebensaktivitäten in den jeweils unterschiedlichen Lebensformen verantwortlich sei (κατ' εἶδος ζώων ψυχῆς εἶδος). Der Titel seiner Schrift, welche Nemesios am Ende des Exkurses zitiert, erklärt, was er genau damit gemeint hat: Nur Tierseelen dürften in Tierkörper eingehen sowie nur Menschenseelen Menschenkörper beseelen dürfen. Iamblichos sei somit der Auffassung gewesen, dass der Übergang der Seele zwischen Tieren und Menschen, wenn solche Anspielungen in Platons

⁶⁴ Dass z. B. Nemesios die Figur von Porphyrios nur so nebenbei erwähnt bzw. dass Porphyrios bei Aineias überraschend zusammen mit seinem Gegner Iamblichos auftaucht, sind nur einige der verschiedenen Hinweise, die uns im vorherigen Kapitel zu einer vorsichtigen Betrachtung solcher Quellen gezwungen haben. Siehe dazu Kap. II, S. 94ff. und S. 101ff.

Dialogen vorkommen, daher nicht wörtlich genommen, sondern in einem „allegorischen“ Sinn interpretiert werden sollte, d. h. als Übergang nur zwischen unterschiedlichen „Persönlichkeiten“ (ἦθη) der Menschengattung.

Auch Aineias betont die Konzeption der Seele und ihrer Substanz als das entscheidende Kriterium, wenn er Porphyrios hinsichtlich der Seelenwanderungslehre diesmal an der Seite von Iamblichos positioniert. Dass Porphyrios die Wanderung einer menschlichen Seele in einen tatsächlichen Esel oder Wolf widerlegt habe, ist laut seinem Bericht primär auf diese Motivation zurückzuführen, nämlich dass er im Gegensatz zu seinen Vorfahren (τοὺς πρὸ αὐτῶν) den Wesensunterschied zwischen einer „rationalen Seele“ – der sog. ψυχὴ λογικὴ der Menschen – und einer „irrationalen Seele“ – der ψυχὴ ἄλογος der Tiere (ζῷα) – erkannt habe. Wie schon für Iamblichos sei die Fähigkeit des λόγος auch für Porphyrios kein „akzidentiell Element“ der Seele (συμβεβηκός), sondern mache die Seele des Menschen in ihrem Wesen unterschieden von der ἀλογία der Tiere, sodass ein „Wechseln“ der Seele von Vernunft zur Unvernunft für ihn unvorstellbar sei. Aufgrund solcher Ansichten über die Seele und über ihre Natur müsse Porphyrios somit der Idee widersprochen haben, dass die Seele eines Menschen, d. h. die ψυχὴ λογικὴ auch in andere, nicht-menschliche Körperformen eingehen kann, wie z. B. in den Leib eines „Löwen“ oder eines „Wolfes“, in welchem die λόγος-Substanz grundsätzlich nicht anwesend sein kann. Weil eine Änderung ihrer rationalen Substanz unmöglich ist, habe er dann geglaubt, dass die Seele nach dem Tod des Körpers notwendigerweise erneut in einen Menschenleib wandern muss. Was für Porphyrios bei Platons Wanderung in Tiere statfinde, sei deshalb nicht die Bestimmung der künftigen Lebensgattung, sondern nur die Beschreibung der menschlichen Persönlichkeit, nämlich, ob man in einem „eselartigen“ – d. h. maßlosen – oder „löwenartigen“ – d. h. gewalttätigen – Menschen (ὀνώδη ἄνθρωπον; λεοντώδη ἄνθρωπον⁶⁵) sein nächstes Leben verbringen muss.

Der von Nemesios und von Aineias verfasste Überblick über die Grundlinien der verschiedenen Positionen ist daher mehr oder weniger deutlich: Beide Testimonien erwähnen die Figur von Porphyrios in Bezug auf einen Kontrast zwischen einer Wanderungstheorie, welche die Wiedergeburt der Seele in verschiedenen Lebewesen erlaubt, und einer Wanderungstheorie, welche den Übergang der Menschenseele nur auf die menschliche Persönlichkeit beschränkt. Beide Testimonien verbinden die entgegengesetzten Ansichten auch mit der Interpretation der eschatologischen Doktrin, wie diese in Platons Dialogen auftaucht; beide erwähnen schließlich

⁶⁵ Dass Aineias von Gaza mit solchen Neologismen die allegorische Position gemeint haben musste, lässt sich kaum bezweifeln. Der Hinweis auf die verschiedenen „βίος θηριώδης“, welche die allegorische Interpretation bei Aineias kennzeichnen, ist nämlich auch bei Proklos zu finden, und zwar in Bezug auf diejenigen unter den Platonikern, welche geglaubt haben, „es sei unmöglich, dass die Seele eines wilden Tieres zu einer rationalen Substanz wird“ (οὐ γὰρ εἶναι δυνατόν θηρίου γενέσθαι ψυχὴν οὐσίαν λογικὴν; *In Tim.* 294, 25-26).

als Motivation für eine solche Exegese die unterschiedlichen Ansichten der Platoniker über die Substanz der Seele, d. h., ob verschiedene Lebensgattungen die gleiche ψυχή besitzen oder ob vielmehr eine Unterscheidung (διαφορά) zwischen einer „rationalen“ und einer „irrationalen“ Typologie der Seele anzunehmen sei. Angesichts der von Nemesios und Aineias gegebenen Zusammenfassung der verschiedenen Meinungen über die Seelenwanderungslehre kann man fragen: Wie ist dann aber die Lehre der Metempsychose aus *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῶν* innerhalb dieses Streites zu positionieren und zu welcher Interpretationsrichtung neigt Porphyrios tatsächlich, wenn er sich in seiner innovativen Exegese mit den Inkongruenzen des Er-Mythos über „unsere Macht“ auseinandersetzt? Welcher unter den widersprüchlichen Berichten gibt eine korrekte Beschreibung von Porphyrios’ Seelenwanderungslehre?

Die Außergewöhnlichkeit von Porphyrios’ Interpretation der platonischen Unterwelt erlaubt auf den ersten Blick keine unbestrittene Antwort. Konzentriert man sich auf die erste Wahl über die ζωή, ließe sich einerseits im Einklang zu dem, was Nemesios berichtet, bestätigen, dass der Er-Mythos für Porphyrios keine Allegorie ins Werk setzt, wenn dort über die Wiedergeburt in Tiere gesprochen wird. Die Möglichkeit, dass die Seele sich im Jenseits unter den παραδείγματα das Leben eines Tieres, einer Frau oder eines Mannes auswählen kann, zwingt daher zur Vermeidung der Bezeichnung „τροπικῶς“, denn als „allegorisch“ versteht man zunächst die Auffassung der Metempsychose, welche der Wanderung zwischen unterschiedlichen Lebensformen widerspricht. Im Gegensatz zu den Vertretern dieser Interpretationsrichtung akzeptiert Porphyrios mit dem προηγούμενος βίος vielmehr die Idee, dass die gleiche Seele für die Entstehung von verschiedenen Lebensformen verantwortlich ist und folglich auch in der Lage sein kann, verschiedene Lebensformen zu beseelen⁶⁶. Fokussiert man sich jedoch auf die sekundäre Wahl über den χαρακτήρ, erhält man ein völlig anderes Bild der Metempsychose, welches sich von den Prämissen der κυρίως-Interpretation deutlich entfernt. Denn gleich nach der Wahl über den πρώτος βίος wird der wandernden Seele weiter die Möglichkeit zugeschrieben, sich auch über die sekundären Aspekte ihrer irdischen Existenz zu äußern, und somit auch ihre Persönlichkeit vorgeburtlich zu bestimmen, wie Aineias es mit der Wanderung in einen „löwen-“ oder „eselhaften“ Menschen im Grunde genommen gemeint hat. Zweifellos verwendet Porphyrios in seiner Exegese niemals solche Formulierungen, um die sekundäre Entscheidung zu beschreiben, d. h. er verbindet die zweite Wahl über den Charakter an keiner Stelle direkt mit einer „allegorischen Deutung“ der Metempsychose zwischen

⁶⁶ Im Gegensatz zu seinem Lehrer Plotin, der die platonische Wanderung in andere Lebensformen entwickelt und auch einen Übergang in Pflanzen annimmt (siehe die Abhandlung in *Enn.* III 4, 2), scheint Porphyrios ein solches Eingehen auszuschließen. Ihre Körperform wird nämlich als Kandidat neben Tieren und Menschen für die Wahl über das erste Leben in den Fragmenten nicht erwähnt.

Menschen und Tieren. Dass die wörtliche Annahme der platonischen Wanderung in Tiere bereits mit der Wahl über den προηγούμενος βίος impliziert wird, zwingt Porphyrios vermutlich dazu, die traditionelle Ausdrucksweise der τροπικῶς-Interpretationsrichtung zu vermeiden. Aber nicht anders als die Wanderung nach dem ἦθος ist in der Praxis das, was andersherum mit der Seele im Jenseits geschieht, wenn über das sekundäre παράδειγμα eines gewalttätigen Soldaten oder eines maßlosen Tyrannen jenseitig entschieden wird. Die Erwähnung der Wahl über den δεύτερος βίος fügt in die Seelenwanderungslehre von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* das unerwartete Element des künftigen Charakters ein, wodurch sich die Lehre der Metempsychose wiederum auch der „allegorischen“ Interpretationsrichtung annähert.

Die vollständige Exegese der platonischen Seelenwanderungslehre, welche in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* entworfen wird, ermöglicht letztlich keine eindeutige Positionierung der Schrift unter den traditionell diskutierten Auffassungen, denn keine von ihnen findet eine privilegierte Anwendung bei dieser Interpretation von Platons Mythos. Die Prinzipien, welche nach den antiken Berichten diese zwei Interpretationsrichtungen unterschiedlich kennzeichnen, kommen dagegen in Porphyrios' Deutung des Er-Mythos auf den ersten Blick gleichzeitig zum Zuge: Die Annahme einer Wanderung der Seele in Tiere, welche z. B. Nemesios als Zeichen von Porphyrios' Angehörigkeit zu den κυρίως-Vertretern nimmt, lässt sich einerseits in der ersten Phase der Entscheidung über die verschiedenen ζώη-Formen wiederfinden, d. h. in Porphyrios' αἵρεσις der Seele über die verschiedenen Lebensgattungen. Gleichzeitig jedoch erinnert der zweite Wahlakt über die sekundären Aspekte des χαρακτήρ zweifellos an die Wanderung in die verschiedenen ἦθη der Menschen, wie es wiederum Aineias der Lehre von Porphyrios zuschreibt. Die Originalität seiner Doktrin der Metempsychose scheint so die Möglichkeit zu implizieren, dass mit der Theorie der „doppelten αἵρεσις“ weniger die Unterstützung einer der zwei etablierten Meinungen bezweckt wird, sondern eine Vereinbarung zwischen der „buchstäblichen“ und der „allegorischen“ Interpretationsrichtung: Zunächst soll die Seele sich selbst für das Leben in der menschlichen oder in einer tierischen Gattung entscheiden, d. h. eine Wanderung im κυρίως-Sinn erfahren; und falls sie sich für ein Menschenleben entschieden hat, soll sie sich anschließend mit der Wahl über den Charakter beschäftigen, d. h. mit einer Wahl, wie sie vielmehr die τροπικῶς-Interpretationsrichtung charakterisiert.

Könnte Porphyrios mit seiner Lehre in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* tatsächlich eine solche Harmonisierung zwischen der „buchstäblichen“ und der „allegorischen“ Metempsychose beabsichtigt haben? Um diese Frage zu beantworten, reicht es natürlich nicht aus, dass in dem porphyrischen System der jenseitigen αἵρεσις die κυρίως-Entscheidung über die künftige Daseinsform und die τροπικῶς-Entscheidung über die Persönlichkeit des neuen Menschen

nebeneinander treten. Die Suggestion, dass in seiner Schrift eine solche Vereinbarung im Blick stehen könnte, verlangt in der eschatologischen Praxis, dass auch die Widersprüche bezüglich der seelischen οὐσία, über die sich die traditionellen Interpretationsrichtungen gespalten haben, in seinem Wanderungssystem beseitigt werden. Mit anderen Worten: Porphyrios muss in seiner Darstellung der Unterwelt zusammen mit der Idee, dass sich die Existenz der menschlichen und der tierischen Lebewesen demselben seelischen Prinzip verdankt, auch eine ontologische Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Seele angenommen haben. Es ist daher eine Untersuchung jener Faktoren, welche laut Porphyrios bei der Entscheidung der Seele zugunsten der einen oder der anderen Existenz variieren müssen, erforderlich, um die Frage nach der Beziehung von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* zur Tradition des Platonismus zu beantworten.

3.2) Die Unterscheidung in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* zwischen den verschiedenen Arten der Seele

Der Überzeugung, dass es sich bei Porphyrios nur um einen Kompromiss zwischen den beiden traditionellen Interpretationen der platonischen Doktrin handelt, scheint Deuse (1983)⁶⁷ zu sein, wenn er im Wanderungssystem von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* eine gleichzeitige Anwendung dieser entgegengesetzten Theorien über die Substanz der Seele der Menschen und der Tiere sieht. Deuses These, dass Porphyrios' doppelte αἴρεσις im Sinne eines Harmonisierungsversuches zwischen verschiedenen Konzeptionen der seelischen Natur zu verstehen sei, beruht nämlich auf der Prämisse, dass für Porphyrios „eine Seele, die ein Menschenleben gewählt hat, [...] nach dieser Wahl nicht in einen Tierkörper [...]“⁶⁸ wandern dürfe, d. h. die erste Wahl im Jenseits, welche die Seele unter den verschiedenen Daseinsformen treffen muss, bestimmt gleichzeitig ihre οὐσία als Tier- bzw. als Menschenseele. Dies bedeutet praktisch, dass in diesem ersten Stadium des Wanderungssystems, in dem noch nicht über den πρῶτος βίος entschieden wird, keine Differenzierung zwischen diesen beiden Arten der Seele zu erkennen ist. Erst mit der ersten Wahl über die künftige ζωή wird über die Substanz der Seele beschlossen, nämlich, ob sie zu einer Tierseele wird, falls sie sich für das Leben eines Tieres entschieden hat, oder ob sie sich als Menschenseele erweisen wird, wenn die Entscheidung auf das Menschenleben gefallen ist. Nach der Bestimmung dieses Status bleibt für diese Seele mit der sekundären Wahl noch die Entscheidung über die verschiedenen Persönlichkeiten übrig. Aus diesem Grund kann Deuse in der porphyrischen Theorie der doppelten αἴρεσις von einer Zusammensetzung der traditionellen κυρίως- und τροπικῶς-Interpretationsrichtungen sprechen: Betrachtet man allein die Wahl über

⁶⁷ Zu seiner Analyse der porphyrischen Schrift siehe auch Deuse (1983), S. 148-159. Auch Smith (1984, S. 284) akzeptiert seine Interpretation „of both literal *and* metaphorical transmigration into animals“. Vgl. dazu auch Smith (1987), S. 725ff. Dieselbe Auffassung findet sich auch in Castelletti (2006), S. 305ff.

⁶⁸ Deuse (1983), S. 151.

den πρώτος βίος, scheint Porphyrios die Meinung zu unterstützen, welche bei den Vertretern der buchstäblichen Auslegung zu erkennen ist, denn bei dieser Stufe der Wanderung ist „eine Unterscheidung beider Seelenarten nicht möglich“⁶⁹, wie es die entsprechenden Interpreten der platonischen Doktrin behauptet haben. Betrachtet man dagegen allein die sekundäre Wahl über den δεύτερος βίος, lässt sich diese Phase des Wanderungsprozesses als vollkommen „allegorisch“ interpretieren, denn bei der Entscheidung über den künftigen χαρακτήρ muss von zwei verschiedenen Seelenarten die Rede sein, oder mit Deuses Worten: „es sind nur Menschenseelen – niemals Tierseelen –, die in Menschenkörper, und immer nur Tierseelen, die in Tierkörper eingehen [...]“⁷⁰.

Als Unterstützung zu seiner These versucht Deuse, die so dargestellten κυρίως- und τροπικῶς-Wahlakte der Seele auf zwei präzise Orte der Präexistenz festzulegen. Gemäß seiner Erläuterung der astrologischen Passage (Fr. 271, Smith) ist die primäre αἴρεσις über die ζωή außerhalb des Himmels⁷¹ zu lokalisieren, während die sekundäre αἴρεσις über den χαρακτήρ innerhalb des Tierzeichenkreises fallen muss, und zwar, wenn die Seele in den sichtbaren Kosmos eintritt⁷². Diese astrologische Verortung der verschiedenen Wahlakte erweist sich für seine Interpretation als entscheidend, denn durch sie kann Deuse eine mögliche Koordination zwischen den verschiedenen Phasen des Wahlsystems aufweisen: Nicht jede Seele ist nach dem Tod in der Lage, ins Jenseits zurückzukehren, wo sie den Wahlakt über den πρώτος βίος vollzogen hat, um die Entscheidung über ihre ζωή und ihre künftige Substanz zu wiederholen. Laut Deuse müssen die „menschlichen Seelen“, welche zeitlebens eine gewisse Zuneigung für die körperlichen Affektionen gezeigt haben, nach der Trennung von ihrem Leib innerhalb des kosmischen Bereiches verbleiben und Aufenthalt suchen, solange sie für den Aufstieg außerhalb des Himmels noch unrein sind. Bis dahin sind diese Seelen an ihre alte Wahl über die menschliche ζωή gebunden, und deshalb findet für sie erneut nur die Wahl im „allegorischen Sinn“ statt, d. h. sie dürfen sich nur unter den verschiedenen Menschencharakteren für ein neues Menschenleben entscheiden. Erst nachdem „sie sich vom Zauber der Sinnlichkeit befreit

⁶⁹ Deuse (1983), S. 150.

⁷⁰ Deuse (1983), S. 150. Es ist wichtig an dieser Stelle zu bemerken, dass Deuse nicht zwischen einer rationalen Seele der Menschen und einer irrationalen Seele der Tiere unterscheiden will. Obwohl er ihre differente Substanz immer wieder betont, glaubt er, dass im Grunde genommen beide rational sind, wobei der λόγος zwei verschiedene Funktionen innehaben soll, wenn es um Tiere oder um Menschen geht. Auf diese Weise will er gemeinsam mit dem οὐσία-Unterschied auch die Präsenz einer niedrigeren Form von Rationalität in Tieren bewahren, wie Porphyrios es im III. Buch von *De Abstinencia* sagt. Siehe dazu auch die Diskussion über Menschen und Tiere als unterschiedlich λόγος-fähig in Kap. IV, S. 178ff.

⁷¹ Für Deuse (1983) ist dieser Ort aber noch nicht mit dem Intelligiblen zu identifizieren. Vielmehr handelt es sich um den Bereich der ἀναστροφὴ σφαῖρα über der Fixsternsphäre. Zweifelhaft ist aber, ob Porphyrios wirklich an die Präsenz eines solchen Bereiches geglaubt hat. Vgl. dazu Deuse (1983), S. 155ff.

⁷² Zu einer solchen Interpretation der astrologischen Details in der porphyrischen Schrift siehe Deuse (1983), S. 152-159 und die entsprechenden Kritiken in Wilberding (2011), S. 129.

haben“⁷³, können sie zum Intelligiblen zurückkehren und aufs Neue eine ζώη bzw. eine menschliche oder eine tierische Substanz wählen.

Eine derartige Lektüre des Wanderungssystems aus den Fragmenten von *Περὶ τοῦ ἐφ’ ἡμῖν* zieht zweifellos Inkongruenzen nach sich, die an der Plausibilität von Deuses Bild zweifeln lassen. Deuse erklärt beispielsweise nicht, was nach dem Tod ihres Leibes mit den Tierseelen geschehen soll, wenn die Rückkehr außerhalb des Kosmos nur den von der Körperlichkeit gereinigten Menschen erlaubt sein soll. Ob auch diesen Seelen eine neue Wahl über den προηγούμενος βίος ermöglicht wird und ferner, wie sie vielleicht zu „Menschenseelen“ werden können, bleibt somit im Dunklen⁷⁴. Auch wenn Deuses Auslegung der doppelten αἴρεσις wegen solcher Undeutlichkeiten demnach nicht einwandfrei ist, verfügt doch die Idee einer derartigen Vereinbarung zwischen diversen Auffassungen der Metempsychose über eine gewisse Anziehungskraft. Eine Zusammensetzung der zwei bekannten Interpretationsrichtungen böte nämlich eine mögliche Erklärung für die Widersprüchlichkeit in den antiken Berichten über Porphyrios. Was Nemesios von Emesa oder Aineias von Gaza sowie andere Testimonien berichten, lässt sich unter Deuses Perspektive als eine „Verkürzung der Seelenwanderungslehre des Porphyrios“⁷⁵ erklären, d. h., man kann Deuse zufolge annehmen, dass seine Intuitionen bezüglich einer Veränderung der seelischen οὐσία nicht auf eine vollkommen angemessene Art und Weise rezipiert werden konnten⁷⁶. Aus diesem Grund habe sich die indirekte Überlieferung gespalten und es sei zu einer undeutlichen Beschreibung seiner Seelenwanderungslehre in den verschiedenen Quellen gekommen. Lässt sich bei Porphyrios jedoch wirklich implizieren, dass die wählenden Seelen lediglich vor der ersten Wahl die gleiche unbestimmte Substanz besitzen, wie die κυρίως-Vertreter glaubten? Bedeutet das Eingehen der Seele in eine bestimmte ζώη dann die Änderung ihrer Natur als Tier- oder als Menschenseele, wie dagegen die τροπικῶς-Platoniker

⁷³ Deuse (1983), S. 151. Porphyrios soll nach Deuse nach der Lektüre von *Phaidon*, 81c8ff. zu diesem Schluss gekommen sein, wo Platon von denjenigen Seelen berichtet, die nach dem Tod „an das Körperliche“ (τὸ σωματοεῖδον) gebunden bleiben. Laut *Phaidon* sind solche Seelen aufgrund dieses Kontakt gezwungen, sich „bei den Grabmälern herumzutreiben“ (περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη), solange sie keinen entsprechenden Tierkörper gefunden haben. Diese Auffassung der Metempsychose habe Porphyrios somit in einem allegorischen Sinn interpretiert, d. h. als Wanderung der menschlichen Seelen in verschiedene Charakterformen. Siehe dazu auch Deuse (1983), S. 151-152.

⁷⁴ Dazu auch Wilberding (2011), S. 128. Weitere Schwierigkeiten in Deuses Lösung werden auch in Baltes (1985; 2002) und Carlier (1998) benannt.

⁷⁵ Deuse (1983), S. 166.

⁷⁶ Deuse zufolge (1983) ist der Ursprung einer solchen Widersprüchlichkeit in der indirekten Überlieferung wahrscheinlich auf die Kritik an Porphyrios’ Lehre der primären und sekundären Wahl in einer Schrift von Iamblichos zurückzuführen, deren Titel „Ὅτι οὐκ ἂν ἄνθρωπον εἰς ζῷα ἄλογα οὐδὲ ἀπὸ ζῶων ἁλόγων εἰς ἄνθρωπον αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλὰ ἀπὸ ζῶων εἰς ζῷα καὶ ἂν ἄνθρωπον εἰς ἄνθρωπον“ Nemesios in seinem Bericht überliefert habe. Siehe dazu Deuse (1983), S. 159ff.

als Prämisse ihrer Seelenwanderung behaupteten?⁷⁷ Und wie lassen sich Seelen, die im Jenseits verschiedene Lebensgattungen gewählt haben, dann andernfalls voneinander unterscheiden?

Es ist durchaus bemerkenswert, dass von einer solchen οὐσία-Differenzierung, welche die Substanz einer menschlichen und einer tierischen ψυχή nach dem ersten Wahlakt ontologisch trennen soll, in der Schrift nie ausdrücklich gesprochen wird. Ganz im Gegensatz dazu ist interessant, dass Porphyrios die Wanderungsmöglichkeiten der Daseinsform nicht auf die allgemeine Wahl zwischen einer Tier- und einer Menschendaseinsform beschränkt, mit anderen Worten, auf die bloße Entscheidung zwischen dem Leben eines ζῷον und dem eines ἄνθρωπος. Im Blick auf die erste αἵρεσις erwähnt er oft auch die Möglichkeit der Existenz im Körper einer Frau und setzt diese ζῳή als einen ebenbürtigen Kandidaten neben die anderen Formen des προηγούμενος βίος. Mit den παραδείγματα τοῦ πρωτέρου βίου kann somit unmöglich eine Wahl nur zwischen den üblicherweise angeführten rationalen und irrationalen Lebewesen gemeint sein; Porphyrios muss an dieser Stelle vielmehr eine dreifache Alternative im Sinn haben, nämlich die Alternative zwischen der tierartigen, der weiblichen und der männlichen Daseinsform. Die Tatsache, dass für Porphyrios gleichzeitig eine Entscheidung beispielsweise über das Leben entweder eines λέων oder einer γυνή oder aber eines ἀνὴρ getroffen werden kann, wendet sich unmissverständlich gegen die Idee, dass mit dieser Wahl über die „menschliche“ oder die „animalische“ Natur der Seele bestimmt werden soll. Zu der Unterscheidung, welche die primäre Wahl für die Seele mit sich bringt, scheint Porphyrios sich vielmehr auf eine andere Weise zu äußern, wenn er in Fr. 270, 1-9⁷⁸, Smith von der Freiheit spricht, welche die Seele in der Unterwelt verliert, nachdem sie die eine oder die andere Daseinsform gewählt hat:

Denn die gesamte Absicht (βούλημα) von Platon scheint eine solche zu sein: Die Seelen, bevor sie in die Körper und in die verschiedenen Leben gefallen sind (εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν), haben die Selbstbestimmung (αὐτεξούσιον) zur Wahl über das eine oder über das andere Leben (βίον), und die Wahl wird zusammen mit irgendeiner Art der Daseinsform (μετὰ ποιᾶς ζωῆς) und mit einem zur Daseinsform passenden Körper (σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ) dieses Leben in Erfüllung bringen (ἐκτελέσειν) – denn unter ihrer Macht (ἐπ’ αὐταῖς) ist auch das Wählen des

⁷⁷ Vgl. dazu auch Deuses Interpretation der verschiedenen Berichte über Porphyrios’ Seelenwanderungslehre (1983, S. 159-167).

⁷⁸ Fr. 270, 1-9, Smith: Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ’ ἔκοιεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ <τοῦτον> ἢ τοῦτον ἐλέσθαι τὸν βίον, ὃν μετὰ ποιᾶς ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ ἐκτελέσειν μέλλει (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ’ αὐταῖς εἶναι ἐλέσθαι καὶ ἀνδρός)· κακεῖνο μὲν τὸ αὐτεξούσιον ἅμα τῇ πρὸς τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει ἐμπεπόδισται.

Lebens eines Löwen (λέοντος βίον) oder eines Mannes (άνδρός). Jene Selbstbestimmung [der wählenden Seelen] wird mit dem Absturz in ein derartiges Leben sofort behindert.

Mit dem Beispiel der Seelen, unter deren Macht (ἐπ' αὐταῖς) die Entscheidung über das Leben eines Mannes (άνήρ) oder aber eines Löwen (λέων) im Jenseits steht, macht Porphyrios zugleich deutlich, was es eigentlich bedeutet, für die Seele eine neue ζωή auszuwählen: Durch eine solche αἵρεσις kommt es nie wirklich zu einer Änderung der seelischen Substanz; stattdessen taucht der Gedanke auf, dass das, was die künftige Existenz als Löwe oder als Mann voneinander unterscheidet, vielmehr „der passende Leib“ (σώματος οἰκείου) ist, in welchem die Wahl über den προηγούμενος βίος „in Erfüllung geht“ (ἐκτελέσειν). Seine Überzeugung, dass die verschiedenen Daseinsformen zunächst in Verbindung zu den entsprechenden Körperversionen zu setzen sind, stellt bei der Wahl über das primäre Leben nicht die Natur der ψυχή in den Mittelpunkt, sondern das künftige σῶμα. Nicht die λογική bzw. die ἄλογος οὐσία der Seele, sondern nur die Struktur des Körpers, welcher von der Seele beseelt wird, scheint jeden weiteren Unterschied zwischen den Lebensgattungen zu bestimmen. Dies bedeutet aber gleichzeitig nicht, dass die Wahl der einen oder der anderen ζωή außer der biologischen Differenzierung keine weiteren Folgen für die irdische Existenz der Seele hat. Obwohl das Eingehen in verschiedene σώματα ihre Substanz unberührt lässt, zeigt die ausgewählte Daseinsform für Porphyrios einen gewissen Einfluss auf die einverleibte Seele, welcher manche ihrer Eigenschaften von Lebensart zu Lebensart variabel macht. Mit den verschiedenen Einverleibungen ändert sich beispielsweise die Selbstbestimmung der Seele beim Ablauf ihrer irdischen Existenz, sodass die unterschiedlichen Daseinsformen auf eine unterschiedliche Weise von dieser Freiheit profitieren können. Dies ist es, was Porphyrios in Fr. 270, 8-18, Smith⁷⁹ im Auge hat, wenn er die Weite des αὐτεξούσιον, über welches eine Seele eventuell verfügt, von der Verfassung des beseelten Körpers abhängig macht:

Aber wenn die Seelen in die Körper abgestiegen (κατελθοῦσαι) und die Seele von Lebewesen statt eine ungebundene Seele (αντὶ ψυχῶν ἀπολύτων) geworden sind, erhalten sie die Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον), welche zur Verfassung des Lebewesens tauglich ist (οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ), und bei manchen

⁷⁹ Fr. 270, 9-18, Smith: κατελθοῦσαι δὲ εἰς τὰ σώματα καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολύτων γεγονυῖαι {καὶ} ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσιν οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκίνητον ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ μονότροπον ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. ἐξηρτῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ ἑαυτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένης προθυμίας.

[Lebewesen] ist diese „gedankenreich“ (πολύνουν) und „mehrbeweglich“ (πολυκίνητον), wie bei den Menschen, bei anderen ist sie „unbeweglich“ (ὀλιγοκίνητον) und „einfach“ (μονότροπον) wie bei fast allen anderen Lebewesen. Diese Selbstbestimmung hängt von der Körpervfassung ab, denn sie bewegt sich einerseits von sich selbst, wird aber zugleich anhand der Triebe (προθυμίας) geführt, welche aus der Körpervfassung hervorgehen.

Mit dem Abstieg auf die Erde wird die Seele jenes Ausmaß an Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον) erhalten, welches zur Körpervfassung (κατασκευή) des ausgewählten Lebewesens „passend“ (οἰκεῖον) ist. Daher macht Porphyrios explizit, welche Konsequenzen die primäre Wahl in der Unterwelt für die Seele und ihre Selbstbestimmung mit sich bringt. Diejenigen Seelen, welche sich im Jenseits für einen tierartigen Leib entschieden haben, müssen sich mit einem αὐτεξούσιον zufrieden geben, das im Gegensatz zu dem menschlichen nur „unbeweglich“ (ὀλιγοκίνητον) und „einfach“ (μονότροπον) sein kann. Bei dem Menschenwesen gewährleistet die Körpervfassung dagegen das αὐτεξούσιον, welches „gedankenreich“ (πολύνουν) und „mehrbeweglich“ (πολυκίνητον) ist. Wie sich diese Differenz bezüglich des αὐτεξούσιον in der alltägigen Praxis erweisen soll, lässt sich damit erklären, dass Porphyrios in Fr. 268 den nicht-menschlichen Wesen aufgrund ihres Mangels an Selbstbestimmung die Macht über sich selbst abspricht (Fr. 268, 61-63, Smith): Ob ein geborener Hund z. B. zum Jagdhund oder zum Spürhund wird, ist für Porphyrios etwas, das letztlich nicht in seiner Macht steht; der Erwerb dieser Eigenschaften hängt nicht vom Willen seiner Seele, sondern entweder von den „natürlichen Bedingungen“ (φύσις; Fr. 268, 62, Smith) oder aber von seinem Besitzer (κτησάμενος; Fr. 268, 63, Smith) ab, der die weitere Entwicklung ihrer Eigenschaften durch Übung beliebig fördern kann. Die Tiere sind aufgrund der Schwäche ihrer Selbstbestimmung daher nicht in der Lage, den zweiten „Charakter“ von sich aus zu ändern und auf diese Weise die verschiedenen Aspekte ihres sekundären Lebens selbst zu determinieren.

Warum diese unterschiedliche Herrschaft, welche die Seele in den verschiedenen Wanderungsformen zeigt, auf ihre Körperform – und nicht auf ihre unterschiedliche Substanz – zurückzuführen ist, erklärt Porphyrios, wenn er in Fr. 270, Smith mit der leiblichen κατασκευή die Entstehung von gewissen „Trieben“ (προθυμίας) verbindet, welche die Selbstbestimmung beeinflussen oder sogar bezwingen können (τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ... κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένης προθυμίας; Fr. 270, 15-18, Smith)⁸⁰. Als wären sie ein grundsätzlicher Effekt der Einverleibung, kommen die προθυμίας sowohl in Menschen als auch in Tieren

⁸⁰ Zur „physiological nature“ (S. 93) der προθυμίας bei Porphyrios und ihre unterschiedliche Wirkung auf das αὐτεξούσιον siehe vor allem Wilberding (2013), S. 93-95. Dazu auch Wilberding (2011), Anm. 22, S. 149.

zustände (Fr. 269, 5-7, Smith), aber sie prägen doch, wie Wilberding (2013) betont, die Entscheidungsfreiheit der Seele, je nachdem, ob sie aus einem Menschen- oder aus einem Tierkörper entstanden sind, auf unterschiedliche Weise, sodass „certain bodies of different species [...] give rise to different basic physiological impulses and inclination“⁸¹. Porphyrios macht diesen Punkt deutlich, wenn er in Fr. 269, Smith darauf hinweist, dass auch der Mensch von seinen „körperlichen προθυμιαί geführt werden kann“ (κἄν ἄγεται ὑπὸ προθυμιῶν φυσικῶν), ohne dass aber – im Gegensatz zu den Tieren – seine Macht „völlig verloren geht“ (ἀλλ’ ἐφ’ αὐτῷ ἔχει τὸ μὴ ἐμπεσεῖν, καὶ πάντῳ ἐμπέσῃ; Fr. 269, 5-7, Smith). In dieser Hinsicht müssen die προθυμιαί somit in den verschiedenen Körperformen mehr oder weniger Einfluss auf die Seele haben, bis dahin, dass sie die Möglichkeit einer Wiederkehr zum νοῦς verhindern können, welche die höchste Freiheit der Seele darstellt. Eben dies muss einer verkörperten Seele zwangsläufig widerfahren, wenn sie im Jenseits den Körper eines tierischen ζῷον gewählt hat: Obgleich sie stets die gleiche Substanz behält, egal in welche Körperform sie gefesselt wird, verliert sie in der κατασκευή eines Tieres zusammen mit dem ἐφ’ ἡμῖν auch die Eigenschaft, ihre intellektuellen Kräfte entfalten zu können, und zwar, weil der Leib sich durch seine προθυμιαί als ein unüberbrückbares Hindernis für die Befreiung von den Affektionen erweist. Im Gegensatz dazu erhält die Seele im Körper eines ἀνθρώπος ein stärkeres ἀντεξούσιον, d. h. sie ist immer in der Lage, über ihre Existenz κύρια zu werden, da die jeweilige Körperversfassung der Seele die Erfüllung ihrer intellektuellen Begabung gestattet.

Ist daher die Daseinsform eines ἀνθρώπος durch den freien Zugang zur vollkommenen Herrschaft über sich selbst zu charakterisieren, bedeutet diese Besonderheit der Menschengattung jedoch nicht unbedingt, dass ihre Geschlechter über die gleiche Art der Selbstbestimmung verfügen. Das Prinzip des porphyrischen ἐφ’ ἡμῖν – dass die Körperstruktur die Weite des ἀντεξούσιον beeinflusst – muss auch an dieser Stelle in Kraft treten, denn Frau und Mann konstituieren für Porphyrios zwei unterschiedliche ζωαί, d. h. zwei unterschiedliche Körperstrukturen. Ein solches Schwanken bei der Kraft der προθυμιαί, welche die Körperstrukturen der Menschen und Tiere voneinander unterscheidet und ihre Beziehung zum Intellekt bestimmt, markiert somit vermutlich auch die Grenze zwischen der γυνή und dem ἀνὴρ, d. h. den Unterschied zwischen den verschiedenen Formen der menschlichen ζωή. Obwohl sich kaum bestreiten lässt, dass die jenseitige Wahl zugunsten einer weiblichen Existenz den Zugang zum philosophischen Leben nicht ausschließt, stellt der weibliche Körper vermutlich eine größere Hürde für das Erreichen der intellektuellen Stufe dar als derjenige eines Mannes. In diesem Sinn lassen sich auch Porphyrios’ Worte in *Πρὸς Μαρκέλλαν* interpretieren, wenn er

⁸¹ Wilberding (2013), S. 93.

Markella dazu auffordert, sich hinsichtlich ihres Körpers so zu verhalten, als ob ihre Seele „von dem Leib eines Mannes umhüllt wäre“ (καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον; 33, 17-18⁸²). Die weibliche Gattung scheint in diesem Zusammenhang auf größere Hindernisse zu stoßen als diejenige des Mannes, will sie die intellektuelle Begabung ihrer Seele zur Erfüllung bringen. Will sie von den Trieben und Impulsen ihres weiblichen Körpers unabhängig werden, besteht der erste Schritt dieses Befreiungsprozesses darin, sich selbst als „männlich“ zu betrachten, d. h. die spezifischen προθυμίας ihres weiblichen Leibes zu ignorieren und so wie ein (guter) Mann zu leben. Die Beziehung, welche die Seele mit dem προηγούμενος βίος einer Frau schließt, muss ist aus Porphyrios' Sicht für das Erreichen des Nous problematischer sein als in einem männlichen προηγούμενος βίος, aber nicht, weil die Seele einer Frau von unterschiedlicher Natur ist. Auch hier scheint vielmehr wieder die Körpervfassung zentral zu sein: Die erste Wahl des Körpers einer Frau richtet an die reinkarnierende Seele vermutlich höhere Ansprüche als die Körperform eines Mannes, wenn es um das Erreichen des Nous und um das ἐφ' ἡμῖν geht. Zieht man eine solche αἵρεσις in Betracht, stellt die Wahl des ἀνὴρ für Porphyrios die beste „Ausgangsposition“ zur Verwirklichung des philosophischen Lebens dar, da unter den verschiedenen Wanderungsmöglichkeiten diesem aufgrund seiner Körpervfassung das Erreichen dieses Ziels am leichtesten fällt.

Die Beziehung, welche eine Seele mit den verschiedenen Auswahlmöglichkeiten des προηγούμενος βίος schließt, macht nach Porphyrios somit klar, welchen Unterschied die Einverleibung in die eine oder in die andere ζωή nach sich zieht. Was sich für die Seele mit der jenseitigen Entscheidung über das erste Leben ändert, sind ihre Selbstbestimmung und ihre geistigen Fähigkeiten, aber keineswegs ihre Substanz. Die Seele behält stets die gleiche οὐσία, ganz gleich ob sie im Körper eines Tieres, einer Frau oder eines Mannes die nächste Wiedergeburt erleben muss. Bei diesen differenten Lebensformen sollte deshalb keine Unterscheidung zwischen verschiedenen seelischen Substanzen vorausgesetzt werden, sondern vielmehr eine unterschiedliche Wirkung der „körperlichen Triebe“, welche die Verwirklichung des ἐφ' ἡμῖν mehr oder weniger behindern können. Was sich also mit der Wahl verschiedener Daseinsformen ändert, ist die Möglichkeit der Seele, sich als Intellekt zu beweisen und somit die höchstmögliche Herrschaft über ihren ausgewählten Körper zu gewinnen: Eine solche αἰτία-Funktion geht in der Seele eines Tieres bis zu ihrem nächsten Tod durch die zugeteilte Körperform vollständig verloren; eine Frau kann dagegen den erwünschten Status eines

⁸² Siehe *Πρὸς Μαρκέλλαν*, 33, 15-18: μήτε οὖν εἴτε ἄρρην εἶ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδης σαυτήν, ὅτι μηδ' ἐγὼ σοι ὡς τοιαύτη προσέσχον. Φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον.

σπουδαῖος nur unter großen Mühen erreichen. Allein der Mann erlangt dagegen mit seiner Körperverfassung die besten Prämissen, um ein gutes und freies Leben als σπουδαῖος zu führen.

Nach dieser Analyse können wir zu der Definition von Porphyrios' Lehre der Seelenwanderung im Blick auf die traditionellen Kategorien der platonischen Debatte zurückkommen und präzisere Schlussfolgerungen ziehen. Die Untersuchung der Konzeption der Seele in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* zwingt hinsichtlich der dortigen Lehre der Metempsychose zu einem Verzicht auf die üblichen Bezeichnungen, welche in der Tradition des Platonismus etabliert sind und in den antiken Berichten auf unterschiedliche Weise auf Porphyrios bezogen wurden. Aus den Fragmenten der porphyrischen Schrift ergab sich vielmehr eine Darstellung der eschatologischen Doktrin, in welcher Elemente aus beiden Denkschulen zueinander konvergieren, ohne dass eine bestimmte Interpretation bevorzugt oder beide gemeinsam lückenlos koordiniert werden. Die Erwähnung eines Wahllaktes über den προηγούμενος βίος im Leib eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres ist einerseits ein deutliches Zeichen dafür, dass Porphyrios in seiner Interpretation des Er-Mythos an die Wanderung der Seele nicht nur zwischen Menschen, sondern auch in Tierkörper geglaubt hat. Die Tatsache aber, dass Porphyrios in Kauf nimmt, dass eine Seele auch in den Leib eines Wolfes oder eines Esels wandern kann, scheint andererseits nicht hinreichend zu sein, um seine Auffassung der Wanderung als in jeder Hinsicht „buchstäblich“ zu definieren. Die zweite αἵρεσις über den δεύτερος βίος zeigt zudem sein Interesse an einer jenseitigen Bestimmung weiterer Aspekte der Existenz auf, wie z. B. der Persönlichkeit, der eigenen Kräfte und Schwächen oder der sozialen Schicht, auf welchen in seiner Exegese des Er-Mythos der menschliche Zugang zur freien Existenz basiert. Die Originalität seiner Lösung zur Problematik des ἐφ' ἡμῶν macht daher eine präzise Klassifizierung in Bezug auf die traditionellen Auslegungen der platonischen Lehre auch dann unmöglich, wenn man in den zwei Phasen der αἵρεσις einen Harmonisierungsversuch zwischen den verschiedenen Denkschulen erkennen will. Auch wenn Porphyrios in seiner Schrift nämlich sowohl eine Wanderung in verschiedene Tierleiber als auch in verschiedene Charakterformen akzeptiert, setzt das komplexe Wanderungssystem nur eine einzige Art von Seele voraus und nicht zwei, wie in diesem Fall zu erwarten wäre: Die Seele behält ihre Substanz immer bei, egal in welchem Körper sie sich aufhält, nur die Weite des ἐφ' ἡμῶν variiert, und zwar abhängig von der Körperform, in der sie sich gerade befindet.

Zusammenfassung

Im Hinblick auf die scheinbaren Inkongruenzen in Platons Metempsychose, welche den ἐφ' ἡμῖν-Begriff inkonsistent machen, versucht Porphyrios in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* eine Interpretation des platonischen Mythos von Er vorzulegen, in welcher jeder Zweifel über einen freien Zugang der Seele zum philosophischen Leben ausgeräumt werden kann. Die verschiedenen Schwierigkeiten der platonischen Eschatologie exemplifiziert Porphyrios in der Funktion des δαίμων, welcher nach dem Mythos für die irdische Verwirklichung der jenseitigen Wahl der Seele über das nächste Leben zuständig sein soll und somit dem Menschen den Anspruch auf das gute philosophische Leben versagt. Durch die Einführung von zwei Wahlakten ordnet Porphyrios die Informationen in den Lebensmodellen dem Grad der Bedingtheit für die irdische Zukunft zu: Die Form des Daseins und die Körperstruktur müssen unter der unausweichlichen Kontrolle des δαίμων bleiben; neben einer solchen unentrinnbaren Stufe der Existenz identifiziert Porphyrios aber auch Elemente, welche nicht der Bewachung durch den ἀναπόδραστος φρουρός untergeordnet sind und somit in der Verantwortung des Individuums stehen. Daher kann Porphyrios behaupten, dass jeder geborene Mensch stets einen freien Zugang zum guten Leben hat, egal welche Entscheidung im Jenseits getroffen wurde. Da die Wahl über den χαρακτήρ zu keiner unvermeidlichen Haltung zwingt, behält die Seele eines Menschen während ihres irdischen Aufenthaltes immer die Chance, sich von den Affektionen zu befreien und ein philosophisches Leben zu führen.

Die Auffassung der Lehre, welche sich aus den Fragmenten entwerfen lässt, stellt ein interessantes Zeugnis für Porphyrios' eschatologisches Denken dar. Das System der Wanderung, welches er zur Verteidigung des ἐφ' ἡμῖν entwickelt, wirft aber auch die Frage auf, wie eine solche Auffassung im Hinblick auf die Debatte im Platonismus zu positionieren ist. Auch wenn nicht jedes Detail seines Bildes der Unterwelt von eindeutiger Klarheit sein kann, scheint die Zweispaltung der αἵρεσις über die ζωή und über den χαρακτήρ mit keiner der beiden Interpretationsrichtungen, mit welchen Porphyrios von den antiken Quellen in Verbindung gebracht wird, vollkommen gleichgesetzt werden zu können. Mit der Einführung des προηγούμενος βίος akzeptiert Porphyrios Platons Aussagen über die Möglichkeit einer Wanderung in einen Löwen oder in einen Wolf „buchstäblich“ und interpretiert die Lehre so einerseits wie die κυρίως-Ausleger. Aber neben der Entscheidung über das biologische Leben hat die Seele auch die Möglichkeit, sich über ihren künftigen χαρακτήρ zu äußern, u. a. auch über ihre Persönlichkeit, und sie vorgeburtlich zu bestimmen. Die Erwähnung dieses δεύτερος βίος als jenseitige Wahl über die akzidentellen Aspekte der Existenz – dass man sich in der Unterwelt beispielsweise für den aggressiven Charakter eines Soldaten oder für die maßlose Persönlichkeit

eines Tyrannen entscheidet –, nähert seine Position auf der anderen Seite der „allegorischen“ Interpretationsrichtung an, welche die Seelenwanderungslehre als Prozess der Bestimmung eines neuen Menschenlebens definiert.

Betrachtet man somit Porphyrios' Metempsychose aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* genauer, führt die Definition der dortigen Lehre als schlechthin „buchstäblich“ bzw. „allegorisch“ – wie auch die These einer Harmonisierung zwischen ihnen – zu einer Verkehrung seiner wahren Auffassung der Unterwelt. In seiner Exegese des Er-Mythos hat er nämlich weder eine vollkommene Anwendung der κυρίως- noch der τροπικῶς-Kategorien im Sinn, da sich jede Interpretation der Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren für den Zweck seiner Argumentation als unanwendbar erweist, wenn man sie für sich alleine nimmt. Die Wahl über das erste Leben, sei dieses, wie die „buchstäblichen“ Ausleger geglaubt haben, im Leib eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres, ermöglicht allein keine Feststellung über die Freiheit der Seele. Lediglich die jenseitige Bestimmung der Stärken und Schwächen, welche unsere Persönlichkeit bilden, lassen die Frage offen, wie der δαίμων die Rolle eines ἀναποδραστὸς φρουρὸς einnehmen kann, denn solche Aspekte der Existenz stehen für Porphyrios durchaus in unserer Macht.

IV) Die Lehre der Metempsychose in der Schrift *De Abstinentia*

Porphyrios' Lehre der Metempsychose in *De Abstinentia* und *Ad Gaurum*

In ihrer Analyse von Porphyrios' Lehre der Metempsychose hebt Carlier (1998) die Bedeutung der Fragmente aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* als „[...] œuvre authentique de Porphyre où la transmigration animale est acceptée [...]“¹ hervor. Dass die Schrift über den platonischen Mythos von Er in dieser Hinsicht auch einen interessanten Überblick über Porphyrios' Ansichten zur Doktrin der Seelenwanderung bietet, wird ohne weiteres offensichtlich, wenn man die komplexe und originelle Interpretation der αἵρεσις in der Unterwelt berücksichtigt: Mit der Wahl über den προηγούμενος βίος wird mit dem Fall gerechnet, dass sich eine Seele im Jenseits nicht nur für das biologische Leben eines Menschen (Mann oder Frau), sondern auch für die Existenz in der Tiergattung entscheiden kann. Mit der sekundären Wahl über den δεύτερος βίος, welche erst später beim Abstieg der Seele stattfindet, entscheidet die Seele dagegen über ihren künftigen „Charakter“, d. h. über weitere Lebensbedingungen wie die eigenen Begabungen und Schwächen sowie den sozialen Umkreis, in welchem sie später leben wird. Diese Intuition der Verdoppelung der Wahl des neuen Lebens, welche ursprünglich für eine eschatologische Verteidigung des ἐφ' ἡμῶν vorgesehen war, lässt sich somit zugleich im Sinne einer innovativen Interpretation des Wanderungsprozesses verstehen, welche die traditionellen Kategorien der κυρίως- und der τροπικῶς-Interpretation der Metempsychose streng genommen übersteigt.

Obwohl Carlier das Zeugnis aus den Fragmenten über den Er-Mythos in ihrer Untersuchung aufgreift, weigert sie sich, die in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* vorgeschlagene Lösung als die definitive Auffassung der Doktrin der Metempsychose bei Porphyrios zu akzeptieren. Im Laufe ihrer Untersuchung vergleicht sie die dortige Interpretation des Er-Mythos mit anderen Testimonien, welche zu Porphyrios' Stellung berichten; sie bemüht sich, neben der Schrift über die Willensfreiheit andere Beweise² für die Reinkarnation in Tiere in Porphyrios' Gesamtwerk zu finden; und am Ende spricht sie sogar eindeutig von einem „recul de Porphyre devant la transmigration animale“³. Eine solche misstrauische Haltung gegenüber Porphyrios' fragmentarischer Schrift als Quelle für seine eschatologischen Ansichten ist natürlich berechtigt. Die Tatsache, dass in diesem Kontext davon gesprochen wird, die Seele könne sich für ein tierartiges Leben entscheiden, kann nicht als eindeutiger Beweis dafür betrachtet werden, dass Porphyrios selbst an eine

¹ Carlier (1998), S. 147.

² Siehe dazu auch Carlier (1998), S. 142ff.

³ Carlier (1998), S. 160.

solche Verfassung der Metempsychose wirklich geglaubt hat, d. h. an eine Theorie, gemäß welcher die Seele freiwillig zwischen Tier- und Menschenkörpern wandern kann. Wie Carlier im Blick auf *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* zu Recht bemerkt, „[...] il s'agit, chez Porphyre, d'un travail d'exégèse“⁴, d. h. es handelt sich bei dieser Schrift letztlich um eine Arbeit, welche eigentlich bloß der Absicht dient, Platons Denken zu erläutern, womöglich ohne die eigene Meinung des Exegeten vermitteln zu wollen. Dass seine Schrift im Prinzip nur ein interpretatives Ziel bezwecken möchte, scheint Porphyrios sogar selbst an manchen Stellen zu betonen. Wie er z. B. in Fr. 268, Smith schreibt, ist die Lösung der exegetischen Probleme, welche der Autor mit seinem Schüler Chrysaorius diskutieren möchte, lediglich das Ergebnis einer aufmerksameren Lesart von Platons Worten (Fr. 268, 34-36, Smith⁵):

Nun, als ich die Passagen von Platon in die Hände nahm, bemerkte ich, dass ich von der Meinung des Philosophen (τῆς τοῦ φιλοσόφου γνώμης) lang getäuscht worden war und ich war überrascht⁶, dass wir verwirrt waren.

Mit dieser Berufung auf die γνώμη τοῦ Πλάτωνος könnte Porphyrios jedoch ebenfalls sagen wollen, seine vorgeschlagene Lösung zu den Inkongruenzen der platonischen Erzählung sei nicht mit seiner eigenen Doktrin zu verwechseln, sondern man solle sie lediglich innerhalb dieses interpretativen Zweckes von Platons Mythologie berücksichtigen. Unter der Perspektive der exegetischen Arbeit betrachtet, lässt sich die Beweiskraft der Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* zur Rekonstruktion seiner eigenen Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren sicherlich infrage stellen. Nichts aus den Fragmenten gibt einem eigentlich das Recht zu glauben, dass z. B. die dortige Behauptung der doppelten Wahl in der Unterwelt über Daseinsform und Charakter nicht nur Platons Theorie des Jenseits, sondern tatsächlich auch Porphyrios' eigener Darstellung des Wanderungsprozesses entspricht. Diese Zweifel an *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* machen eine neue Formulierung der Hauptfrage nach Porphyrios' Auffassung der Doktrin der Metempsychose erforderlich: Ist Porphyrios' Theorie der Wanderung aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* lediglich als Exegese des Er-Mythos zu betrachten, ohne dass der Autor zugleich bezweckt, seine eigene Meinung dazu kenntlich zu machen? Oder könnte Porphyrios auch außerhalb dieser Erläuterung des eschatologischen Denkens Platons die Doktrin vertreten haben, dass eine Seele vor dem Abstieg

⁴ Carlier (1998), S. 147.

⁵ Fr. 268, 34-36, Smith: „Ἐπεὶ τοίνυν τὰ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὰς χεῖρας λαβὼν μακρὰν ἡμᾶς ἀπεσφάλθαι τῆς τοῦ φιλοσόφου γνώμης κατεῖδον, ἐθαύμασα ἡμᾶς τοὺς ἀπορήσαντας.“

⁶ ἐθαύμασα ἡμᾶς ist eine Konjektur von Wilberding (2011), statt ἐθαυμάσαμεν bei Smith (1993). Vgl. dazu auch Wilberding (2011), Anm. 10, S. 148.

in die Welt der Materie die Möglichkeit hat, sich sowohl für einen Menschenkörper als auch für einen Tierkörper zu entscheiden?

Abgesehen von diesen Fragmenten über das „was in unserer Macht liegt“, ist von Porphyrios allerdings kein weiteres Zeugnis erhalten, in welchem die Frage über die Doktrin der Metempsychose besprochen wird. Dennoch lässt sich möglicherweise mittels anderer Testimonien nach den nötigen Beweisen seiner Lehre der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren suchen, und zwar in Schriften, welche das Thema des seelischen *Post Mortem* zwar nicht direkt behandeln, in denen aber andererseits auf diese Problematik mehr oder weniger direkt hingewiesen wird. Die Beiträge von *De Abstinentia* und *Ad Gaurum* sind in dieser Hinsicht zweifellos entscheidend. Auf den ersten Blick scheinen die in diesen Schriften diskutierten Schwerpunkte mit der Doktrin der Metempsychose nichts gemeinsam zu haben: In *De Abstinentia* beschäftigt sich Porphyrios mit dem Vegetarianismus und unterstützt eine mit der neuplatonischen Ethik kompatible Art der Ernährung, welche den Philosophen zur Enthaltensamkeit von Fleisch auffordert; in *Ad Gaurum* besteht die Hauptfrage dagegen in der Bestimmung der Natur der Embryonen, d. h. darin, ob sie vor der Geburt als Pflanzen oder schon als Tiere definiert werden können. Auch wenn die Bereiche des Vegetarianismus und der Embryologie nicht *sensu stricto* als eschatologisch zu bezeichnen sind, sollte ihr thematischer Abstand von der Jenseitsdoktrin nicht überschätzt werden. Auch wenn die Metempsychose in diesen Werken keine zentrale Rolle spielt, zwingen die dort behandelten Themen den Schüler Plotins zu interessanten Äußerungen auch über die Doktrin der Seelenwanderung, welche auf seine Auffassung des Jenseits ein neues Licht werfen. Die dortige Problematisierung des Verhaltens der Seele im Umgang mit dem Körper gibt außerdem Anlass zu einer Beschreibung des psychologischen Status der verschiedenen Lebewesen, welcher zugleich die erste Prämisse für eine gewisse Auffassung der Wanderung der Seele zwischen Tieren und Menschen konstituiert. Die Tatsache, dass Porphyrios sich in diesen Schriften mit den verschiedenen Erscheinungsformen der Seele befasst, welche hintergründig auch für die Doktrin der Metempsychose eine gewisse Bedeutung haben, macht sie somit auch für unsere Untersuchung ausschlaggebend.

Vielleicht aus Überzeugung, dass dort nichts Wichtiges im Blick auf seine eschatologische Meinung enthalten sei, wurde der Wert dieser Abhandlungen für die Rekonstruktion von Porphyrios' Lehre der Metempsychose häufig vernachlässigt oder falsch eingeschätzt⁷. Was die Untersuchung seiner Lehre der Metempsychose folglich verlangt, ist eine Analyse des Vegetaria-

⁷ Dörrie (1957) beispielsweise zieht ihren Beitrag in seiner Untersuchung der porphyrischen Seelenwanderungslehre überhaupt nicht in Erwägung; dieser Mangel in Dörries Untersuchung wird auch von Carlier (1998, S. 147ff.) betont. Andere Kommentatoren, wie z. B. Deuse (1983), betrachten ihre Bedeutung nur insofern, als sie sich zur Beschreibung der Prinzipien der porphyrischen Seelenlehre als nützlich erweisen. Siehe dazu Deuses Abhandlung des sog. „Stufensystems“ der Seele bei Porphyrios, S. 167ff.

nismus und der Embryologie unter dieser neuen Perspektive, und zwar anhand der Fragen, wie Porphyrios in derartigen Zusammenhängen über die Metempsychose spricht, und ob seine dortigen Ansichten mit der Doktrin der Wanderung in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* vereinbar sind. In diesem Kapitel werde ich die Schrift *De Abstinentia* unter die Lupe nehmen. Es wird zunächst versucht, im Blick auf die Schrift über die Freiheit der Seele einen möglichen Berührungspunkt mit Porphyrios' Grundannahmen des Vegetarianismus zu finden; im Besonderen werde ich mich mit der Frage befassen, ob Porphyrios' Intuition hinsichtlich Platons προηγούμενος βίος durch weitere Anspielungen in der Schrift *De Abstinentia* bestätigt werden kann. In dieser Hinsicht wird sich *De Abstinentia* als ein wichtiger Beweis für die These erweisen, dass Porphyrios an die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren geglaubt hat, denn nicht nur seine Exegese des Er-Mythos, sondern auch die Schrift über die Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung liefert deutliche Nachweise zugunsten einer solchen Annahme.

1) Vegetarische Ernährung und Metempsychose in Porphyrios' *De Abstinentia*⁸

Traditionell gibt es in der Antike eine enge Verbindung zwischen dem Vegetarianismus und der Doktrin der Metempsychose. In der Debatte über die Enthaltensamkeit von fleischlicher Ernährung wurde die Lehre der Wanderung der Seele zwischen dem Menschen- und dem Tierkörper häufig argumentativ verwendet, um den Vorzug der vegetarischen gegenüber der fleischlichen Diät auch unter einer eschatologischen Perspektive zu motivieren⁹. Die Doktrin, gemäß derer die Seele eines Menschen nach dem Tod seines Körpers auch ein Tier beseelen kann, konnte nämlich aus der Sicht der damaligen Vegetarier eine überzeugende Begründung für die Enthaltensamkeit von Fleisch liefern: Ist man der Meinung, dass eine Seele nach dem körperlichen Tod sowohl in Tiere als auch in Menschen wandern kann, müssen diese beiden Lebewesen folglich die gleiche Seele haben. Sind diese in den Wanderungsprozess involvierten Lebensformen aus diesem Grund auch als zueinander gleich zu betrachten, wird der Unterschied minimal, ob man ein Tier oder einen Mitmenschen tötet und dann sein Fleisch isst. Nicht nur z. B. aus gesundheitlichen Gründen oder im Sinne einer maßvollen Lebensweise ist die fleischliche Diät daher zu vermeiden; unser Verhältnis zu den Tieren muss sogar unter einer eschatologischen Perspektive be-

⁸ Die hier erwähnten Textstellen aus *De Abstinentia* richten sich nach der Ausgabe von Bouffartigue/Patillon, I (1977, Buch I), II (1979, Buch II und III) und III von Patillon/Segonds (1995, Buch IV).

⁹ Dass in der Antike die Diskussion um die korrekte Ernährung die Diskussion über die Lehre der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren häufig einschloss, ist auch der modernen Forschung nicht entgangen. Wie Domrowsky (1985) in seiner Untersuchung des porphyrischen Vegetarianismus erklärt, „many of the ancient vegetarians believed in transmigration, leading them to spare animals in the belief that animals were or will be human beings“ (S. 775).

trachtet werden, will man mit seiner täglichen Ernährung keinen Frevel begehen. In dieser Hinsicht wirkt die Lehre der Metempsychose als ein dogmatischer Stützpunkt für die Ausdehnung des Gerechtigkeitsprinzips (δικαιοσύνη; τὸ δίκαιον) auch auf tierische Lebensformen.

Laut den antiken Berichten spielte eine solche argumentative Beziehung zwischen der Lehre der Metempsychose und einem korrekten Verhalten gegenüber den Tieren wahrscheinlich schon für Pythagoras' Vegetarianismus eine Rolle¹⁰. In einem ähnlichen Sinn erwähnt auch Empedokles die Doktrin der Seelenwanderung, wenn er im Hinblick auf die These, die Seele eines Menschen gehe nach dem Tod auch in Tierkörper ein, die Ernährung durch Fleisch mit dem Verspeisen der eigenen Verwandten vergleicht¹¹. Und dieselbe Argumentation tritt später erneut bei dem Platoniker Plutarch in Vordergrund, wenn er in *De Esu Carnium* durch die Lehre der Metempsychose sein Verbot motiviert, Tiere zu schlachten und zu essen. Nichts hindert laut Plutarch daran zu denken, dass die Gewalt, welche man üblicherweise gegen Tiere ausübt, letztlich auch gegen die Seelen von Mitmenschen gerichtet sein kann, zieht man für die Seele eines Menschen die Möglichkeit eines Wechsels der Körperform nach dem Tod in Betracht (*De Esu Carnium*, II 998D1-11¹²):

Mag jedoch auch der Beweis für die genannte Wanderung der Seele (μεταβολῆς) in Körper nicht überzeugend genug sein, so macht doch die Ungewissheit große Vorsicht und Behutsamkeit (εὐλαβείας γε μεγάλης καὶ δέους) zur Pflicht. Wie wenn einer in einer nächtlichen Schlacht gegen einen auf dem Boden liegenden, von seinen Waffen bedeckten Mann das Schwert zöge und einen Anderen sagen hörte, er wisse es zwar nicht gewiss, aber er glaube und vermute, dass der liegende Mann sein Sohn oder sein Bruder oder der Vater oder der Zeltgefährte sei, was wäre dann besser: Einer falschen Vermutung Raum zu geben und den Feind als Freund zu verschonen,

¹⁰ Laut Tsekourakis (1987) ist die Lehre der Seelenwanderung zwischen Tieren und Menschen „[...] the best documented, if not the only, motive for Pythagoras' abstinence from animal flesh [...]“ (S. 371). Interessant ist in dieser Hinsicht, was Diogenes Laertios (III, 36) als Episode aus Pythagoras' Lebens erzählt: Als er einem Mann begegnet war, der seinen Hund schlug, habe Pythagoras darum gebeten, den Hund in Ruhe zu lassen, denn er habe in seinem Jammern die Stimme eines alten Freundes erkannt.

¹¹ In DK 137 z. B. spricht Empedokles von der Möglichkeit, dass der Sohn ihrem Vater und das Kind seiner Mutter den „Lebenshauch“ nehmen, wenn sie das Fleisch eines Tieres essen (ὥς δ' αὐτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν). Zu dieser Textstelle siehe auch Sorabji (1993), S. 174ff. Aus demselben Grund soll sich Empedokles auch gegen die religiöse Opferung von Tieren geäußert haben. Vgl. dazu auch das Zitat in Porphyrios' *De Abstinencia* (Abst. II 31).

¹² *De Esu Carnium* II 998D1-11: Καίτοι τῆς λεγομένης ταῖς ψυχαῖς εἰς σώματα πάλιν μεταβολῆς εἰ μὴ πίστεως ἄξιον τὸ ἀποδεικνύμενον, ἀλλ' εὐλαβείας γε μεγάλης καὶ δέους τὸ ἀμφίβολον. οἷον εἴ τις ἐν νυκτομαχίᾳ στρατοπέδων ἀνδρὶ πεπτοκότῃ καὶ τὸ σῶμα κρυπτομένῳ τοῖς ὅπλοις ἐπιφέρων ξίφος ἀκούσειέ τινας λέγοντος οὐ πάννυ μὲν εἰδέναι βεβαίως, οἶεσθαι δὲ καὶ δοκεῖν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κείμενον ἢ ἀδελφὸν ἢ πατέρα ἢ σύσκηνον εἶναι· τί βέλτιον, ὑπονοίᾳ προσθέμενον οὐκ ἀληθεῖ προέσθαι τὸν ἐχθρὸν ὥς φίλον, ἢ καταφρονήσαντα τοῦ μὴ βεβαίου πρὸς πίστιν ἀνελεῖν τὸν οἰκεῖον ὥς πολέμιον; ἐκεῖνο δεινὸν φήσετε πάντες. Übers. von Weise-Vogel (2012), leicht modifiziert.

oder mit Verwerfung der unzuverlässigen Warnung einen Verwandten wie einen Feind zu töten? Gewiss erklärt ihr Alle das Letztere als furchtbar (δεινόν).

Man sollte sich von Plutarchs scheinbarem Zweifel bezüglich der Lehre nicht täuschen lassen (εἰ μὴ πίστεως ἄξιον τὸ ἀποδεικνύμενον), mit dem er an dieser Stelle das Thema der Seelenwanderung zwischen Tieren und Menschen in den Kontext des Vegetarianismus einführt. Wie schon in Kap. II bei der Abhandlung der platonischen Debatte gezeigt wurde, wird eine solche Auffassung der Doktrin immer wieder erkenntlich, wenn Plutarch die eschatologischen Aspekte seines Denkens diskutiert¹³. Jedenfalls führt Plutarchs Mangel an unbestreitbaren Beweisen in *De Esu Carnium* nicht zur Widerlegung der Lehre als Aufforderung zu einer vegetarischen Diät: Egal ob man von der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren fest überzeugt ist oder nicht, sollte schon ein solcher Gedanke laut Plutarch eine gewisse „Vorsicht“ (εὐλάβεια) in Bezug auf das Verhältnis gegenüber Tieren hervorrufen. Die bloße Wahrscheinlichkeit, dass nach dem Tod ein solches Körperwechseln in Kraft treten könnte, impliziert die Möglichkeit, dass unter der Gewalt gegen Tiere die Seele unserer Mitmenschen – vielleicht sogar unserer verstorbenen Angehörigen – leiden könnten. Bei Plutarch stellt die Lehre der Metempsychose daher eine zentrale Argumentation zugunsten des Vegetarianismus dar: Auch wenn man vielleicht keinen sicheren Beweis vorlegen kann, dass die Seele nach dem Tod wirklich in ein anderes Lebewesen eingeht, lohnt sich das Risiko nicht; da man nicht ausschließen kann, einem Mitmenschen auf diese Weise etwas Schlechtes und Ungerechtes anzutun, sollte man lieber darauf verzichten, Tiere zu töten und zu essen¹⁴.

Plutarchs Beschreibung der Gewalt gegen Tiere als eine νεκτομαχία, in welcher stets die Gefahr besteht, auch Gefährten und Freunde zu töten, ist bei den Platonikern nicht nur als ein rhetorisches Korollarium der Aufforderung zur fleischlosen Diät zu betrachten. Dass in der Debatte um die korrekte Ernährung die Lehre der Metempsychose zugleich eine wichtige Prämisse des Vegetarianismus darstellen kann, war Porphyrios als überzeugtem Vegetarier gleichermaßen bewusst. Derselbe Gedankengang, welcher sich bei Plutarch erkennen lässt, tritt interessanterweise z. B. auch in seiner *Vita Pythagorae* auf, und zwar, wo Porphyrios in der Beschreibung des Denkens von Pythagoras seine vegetarischen Ansichten mit der Lehre der Reinkarnation in

¹³ Wie Tsekourakis (1987) betont, ist diese allgemeine Skepsis möglicherweise als Hinweis zu verstehen, dass Plutarch im Vergleich zu anderen Vegetariern (wie Pythagoras) die Metempsychose als Argument für den Vegetarianismus für wenig interessant gehalten hat. Diese eventuelle Geringschätzung der Wanderung zwischen Menschen und Tieren in *De Esu Carnium* reicht natürlich nicht aus, um von einer Widerlegung der Lehre in der Schrift zu sprechen. Zu Plutarchs positiver Meinung über die Wanderung der Seele in Tiere auch außerhalb von *De Esu Carnium* siehe auch Kap. II, S. 70ff.

¹⁴ Ähnliche Textstellen auch in *De Esu Carnium* II 997E und II 998C. Zu den verschiedenen Argumentationen zugunsten des Vegetarianismus in Plutarchs *Moralia* siehe auch Tsekourakis (1987).

verschiedene Lebewesen zusammenbringt, d. h. als Folge seiner Auffassung der Metempsychose. Als der erste Grieche, der geglaubt habe, dass „die Seele unsterblich ist“ ([...] ἀθάνατον εἶναι φησιν τὴν ψυχὴν) und dass sie „in andere Lebensgattungen wandelt“ ([...] μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη) sowie dass die beseelten Wesen aus diesem Grund notwendigerweise „der gleichen Gattung sein müssen“ ([...] πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῇ δεῖ νομίζειν; *Vit. Pyth.* 19, 9ff.), habe Pythagoras Porphyrios zufolge in der Wanderung zwischen Menschen und Tieren auch einen wichtigen Grund dafür gefunden, sich an eine Diät ohne Fleisch zu halten¹⁵. In dieser Hinsicht ist es nicht erstaunlich, wenn dieselbe Verbindung zwischen Reinkarnation und Vegetarianismus auch in *De Abstinencia* auftaucht, also in der Schrift, in welcher Porphyrios vor allem seine Position zur Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung deutlich macht. Im IV. Buch wird beispielsweise über gewisse Magier (μάγοι) aus Persien berichtet, welche eine besonders respektvolle und gerechte Einstellung gegenüber den Tieren gezeigt hätten, u. a. auch in der Form der vegetarischen Diät (*Abst.* IV 16, 1-2). Laut ihrem Glauben, wie Porphyrios an dieser Stelle referiert, liegt der Grund dafür hauptsächlich in dem Dogma der Mysterien von Mithra, dass „die menschliche Seele von Körpern jeder Art umhüllt werden“ (τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ... ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασιν λέγουσιν; *Abst.* IV 16, 4), mit anderen Worten, dass die Seele eines Menschen auch in ein Tier wandern kann (*Abst.* IV 16, 2¹⁶):

Denn für alle Priester lautet eines der ersten Dogmen, dass die Metempsychose (τὴν μετεμψύχωσιν) stattfindet, und dieses Dogma wollen sie auch in den Mysterien von Mithra offenbaren.

Anhand dieses Beispiels der persischen μάγοι lässt sich leicht feststellen, dass Porphyrios mit Sicherheit von der allgemeinen Nützlichkeit der Seelenwanderungslehre zugunsten des Vegetarianismus und der Gerechtigkeit gegenüber Tieren wusste¹⁷. Ist deshalb kaum zu bezweifeln, dass

¹⁵ Zu dem Gedankengang, dass es zwischen der Konzeption der Seele bzw. der Seelenwanderung und der vegetarischen Diät eine enge Verbindung gibt, scheint Porphyrios auch in der Biographie über Pythagoras zu kommen, wenn er über Pythagoras' alimentäre Sitten spricht: Wie Porphyrios berichtet, habe sich Pythagoras z. B. geweigert, von den in religiösen Zeremonien geopfert Tieren gewisse Körperteile zu essen, wie die Füße oder den Kopf, in der Überzeugung, dass diese „die höchste Herrschaft über den Körper haben“ (ἅπερ τὰς μεγίστας ἡγεμονίας ἔχει τοῦ σώματος; *Vit. Pyth.* 43, 18-19). In *De Abstinencia* wird Pythagoras' Diät möglicherweise ebenfalls mit der Lehre der Seelenwanderung in Zusammenhang gebracht, wenn es heißt, dass Pythagoras sich zu Recht der Ernährung durch Lebewesen enthalten habe, welche „dieselbe Seele bekommen haben“ (ψυχὴν τὴν αὐτὴν εἰληχότα; *Abst.*, III 26, 1), mit anderen Worten: die Tiere.

¹⁶ *Abst.*, IV 16, 2: καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ [εἶναι ὃ καὶ] ἐμφαίνειν εἰκόσιν ἐν τοῖς μυστηρίοις. Von der Schrift *De Abstinencia* ist keine deutsche Übersetzung vorhanden. Zur Erstellung der hier vorliegenden Übersetzungen waren die französische (Bouffartigue/Patillon, I 1977, II 1979; Patillon/Segonds, 1995), die englische (Clark, 2000) und die italienische Übersetzung (Sodano, 2005) sehr hilfreich.

¹⁷ Porphyrios geht in *Abst.* IV 16 sogar sehr detailliert auf die Kulte der Perser ein. Um die „Gemeinsamkeit“ zwischen Menschen und Tieren auch in den Mysterienkulten zu betonen (τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῷα;

er mit einer solchen spezifischen Anwendung der Doktrin vertraut war, lässt sich aber die Frage stellen, weshalb die Lehre der Metempsychose in *De Abstinencia* letztlich keine argumentative Funktion erhält, vor allem wenn Porphyrios seine eigene Beweisführung zur Unterstützung der vegetarischen Diät zur Sprache bringt¹⁸. Denn in *De Abstinencia* finden sich durchaus andere thematischen Aspekte, wie z. B. die schädliche Wirkung des Fleisches auf den seelischen und körperlichen Zustand (Buch I) oder die gute und gerechte Ernährung der παλαιοί zu Beginn der Geschichte der Menschheit (Buch II), welche eine solche argumentative Rolle übernehmen. Dieser merkwürdige Mangel lässt seine Ansicht gegenüber der Seelenwanderungslehre zwischen Menschen und Tieren in *De Abstinencia* sicherlich fragwürdig erscheinen: Wenn Porphyrios mit seiner Schrift letztlich die Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung fördern will, warum erwähnt er dann in seiner Beweisführung nicht die Reinkarnation in Tiere? Will er mit seinem Schweigen die Doktrin vielleicht widerlegen? Wenn Porphyrios jedoch die Ansichten der persischen Magier über die Lehre der Metempsychose aus diesem Grund nicht billigt, weshalb erwähnt er die Lehre als religiöses Dogma zur Begründung des Vegetarianismus und der Gerechtigkeit zwischen Menschen und Tieren dann im ethnologischen Exkurs (Buch IV) seiner Schrift? Mit anderen Worten: Was denkt Porphyrios in *De Abstinencia* über die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren?

Die kontroverse Präsenz der Lehre in seiner Schrift über die Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung wurde deshalb häufig als wichtiger Stützpunkt für die These interpretiert, dass Porphyrios nicht an die Seelenwanderung in Tiere geglaubt habe¹⁹. Mit anderen Worten: Da Porphyrios der Meinung gewesen sei, dass der Prozess der Wiedergeburt nur innerhalb der Menschenwesen stattfinden könne, habe er sich geweigert, der Lehre ein ausschlaggebendes Gewicht in seinen Argumentationen zu verleihen. Wie Carlier (1998) aber richtig bemerkt²⁰, liegt die Schwierigkeit bei der Doktrin der Metempsychose nicht allein in der Tatsache begründet, dass der Seelenwanderung offensichtlich keine wichtige Rolle beim Aufbau der Beweisführung in *De Abstinencia* zugesprochen wird. Wird die Lehre jedoch in der Schrift erwähnt, taucht sie dort am

Abst. IV 16, 3) bezeichnen sich die Priester – so wird weiter berichtet – in ihren Ritualen sogar mit den Namen der Tiere. Porphyrios zufolge wollen sie sich mit solchen Ritualen auf die Möglichkeit beziehen, dass ihre Seele auch in einem Tier wiedergeboren werden kann.

¹⁸ Dazu siehe auch Clark (2000), Anm. 29, S. 126, wenn sie anmerkt, dass in *De Abstinencia* „[...] reincarnation never becomes a central argument“.

¹⁹ Neben Carlier (1998) betont auch Stettner (1934, S. 72-75) das Fehlen der Seelenwanderung als Argumentation für den Vegetarianismus in *De Abstinencia*. Stettner erkennt einerseits an, dass man an manchen Stellen (z. B. *Abst.* III 26) die Lehre „als weiteren Grund heranziehen könne“ (S. 73), empfindet derartige Anspielungen jedoch als unzureichend, um die mögliche Annahme der Lehre zu bestätigen. In dieser Hinsicht ist er der Meinung, dass Porphyrios' Bericht über die persischen Magier in *Abst.* IV 16 „die Seelenwanderung für einen Völkergedanken erklärt“ (S. 75). Dierauer (1977) dagegen betrachtet diese Verbindung im Sinne der Annahme, „dass Porphyrios [...] in diesem Moment an eine uneingeschränkte Seelenwanderung geglaubt“ (S. 81) habe, d. h. an die Seelenwanderungslehre zwischen Tieren und Menschen.

²⁰ Siehe Carlier (1998), S. 147-148.

markantesten auf, wo man sie am wenigsten erwarten würde, nämlich als thematischer Aspekt *gegen* den Vegetarianismus. In Buch I, wo die Pros und Kontras bezüglich der Debatte über die Enthaltbarkeit von der fleischlichen Ernährung behandelt werden, wird die Metempsychose sogar auf den ersten Blick zu einem Motiv, welches das Töten der animalischen Lebensformen rechtfertigen soll. Die Wanderung zwischen Menschen und Tieren scheint für Porphyrios keine gerechte Einstellung gegenüber den animalischen Lebensformen zu verlangen (wie bei dem Fall der persischen μάγοι), sondern uns noch einen weiteren Grund an die Hand zu geben, Gewalt gegen sie auszuüben. Auf diese Weise äußert sich nämlich Porphyrios in *Abst.* I 19, 1-2²¹, wo er die Doktrin in die Debatte zwischen Vegetariern und Anti-Vegetariern zum ersten Mal einführt:

1. Aber man wird sagen, man solle das Wesen, das zu dem gleichen Stamm gehört (τὸ ὁμόφυλον) nicht töten, wenn die Seelen der Tiere die gleiche Substanz (ὁμοούσιοι) eben wie unsere haben. Aber wenn man gewährt, dass die Seelen absichtlich (ἐκούσας) [den Körper eines Tieres] durchdringen (εἰσκρίνεσθαι), könnte man sagen, dass sie eingehen, weil sie es lieben, jung zu sein. Hier liegt nämlich der Genuss von jedem Ding. Aus welchem Grund gingen sie dann nicht wieder in die Natur eines Menschen ein? 2. Wenn sie aber absichtlich aufgrund der Liebe für die Jugend und durch jede Form der Tiere [wandern], wäre es für sie eine Freude, wenn sie getötet werden (τὸ ἀναιρεῖσθαι). Die Rückkehr in die Menschheit (ἐπάνοδος ... ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον) wäre dann schneller und die Körper, wenn man sie gegessen hätte, würden den Seelen keine Schmerzen verursachen, denn die Seelen wären von den Körpern befreit. Ihnen würde somit die Liebe entstehen, in der Natur eines Menschen zu erscheinen, und je schmerzhafter für sie das Verlassen des menschlichen [Körpers] wäre, desto mehr würden sie sich freuen, die anderen Körper zu verlassen.

Die flüchtige Erwähnung der Theorie der Metempsychose hat hier natürlich nicht die Absicht, eine befriedigende Darstellung der Lehre vorzuschlagen. Es ist allerdings interessant – Porphyrios betont diesen Punkt ziemlich nachdrücklich –, dass die Seelen, die jetzt in Tierkörpern leben, in einen solchen Leib „freiwillig“ (ἐκούσας) eingegangen sein sollen. Eine solche Vermutung erinnert auf den ersten Blick an die Auswahl des nächsten Lebens im Mythos von Er (*Resp.*,

²¹ *Abst.* I 19, 1-2: 1. Ἀλλ' οὐ χρῆναι φήσει τις κτείνειν τὸ ὁμόφυλον, εἴ γε ὁμοούσιοι αἱ τῶν ζώων ψυχαὶ ταῖς ἡμετέραις. Ἀλλ' εἰ μὲν ἐκούσας τις εἰσκρίνεσθαι τὰς ψυχὰς δίδωσιν, νεότητος [ἔνεκα] ἐρώσας ἂν τις φαίη εἰσκρίνεσθαι· ἐν γὰρ ταύτῃ πάντων ἀπολαύσις. Διὰ τί οὖν οὐκ εἰς ἀνθρώπου πάλιν εἰσεδύοντο φύσιν; 2. Εἰ δὲ ἐκούσας μὲν καὶ νεότητος ἔροτι, διὰ δὲ πάντος εἶδους ζώων, κεχαρισμένον ἂν εἴη αὐταῖς τὸ ἀναιρεῖσθαι. Ἡ γὰρ ἐπάνοδος ταχίων ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὰ τε σώματα ἐσθιόμενα λύπην οὐκ ἂν ἐντίκτοι ταῖς ψυχαῖς ὥς ἂν ἀπηλλαγμέναις αὐτῶν, ἔρως δ' ἂν αὐταῖς εἴη ἐν ἀνθρώπου φύσει γενέσθαι, ὥσθ' ὅσον ἂν λυποῖντο ἐκλείπουσαι τὸ ἀνθρώπινον, ἐπὶ τοσοῦτο χαίροιεν ἀπολείπουσαι τὰ ἄλλα σώματα.

617e6ff.), wo Platon den Seelen vor der nächsten Einverleibung die Freiheit einräumt, ihr nächstes Leben unter verschiedenen Modellen allein auszusuchen. Will man diesen Hinweis von Porphyrios als eine Anspielung auf Platons Schlussmythos der *Politeia* und somit möglicherweise auch auf seine Exegese aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* interpretieren, ist jedoch der Kontext des Vegetarianismus, in welchen die Doktrin hier eingebettet ist, völlig neu. Bevor Porphyrios in seiner Schrift zu der Widerlegung der anti-vegetarischen Position kommt, versammelt er zu Beginn des I. Buches die verschiedenen Argumentationen, welche die Gegner des Vegetarianismus üblicherweise heranziehen (*Abst.* I 1-26). In diesem Zusammenhang spricht Porphyrios auch von der traditionellen stoischen These, dass der Mensch „gegen die wilden Lebewesen einen ‚natürlichen Krieg‘“ (πρὸς γε τὰ θηρία πόλεμος ἡμῶν ἔμφυτος; *Abst.* I 14, 1) führe, welcher es uns selbstverständlich auch erlaube, unsere „Feinde“ zu vernichten. Da die Tiere ebenfalls eine gewisse Gefahr für das Überleben des Menschen darstellen können, lässt sich gemäß den Vertretern der anti-vegetarischen Auffassung durchaus fragen, ob es in einer solchen Situation tatsächlich zu einer Form der Gerechtigkeit zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen kommen kann, wie die Vegetarier glauben. Die Erwähnung der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren, nach der solche Lebensformen als „zu demselben Stamm angehörig“ (ὁμόφυλον) zu betrachten sind, weil beide Seelen „wesensgleich“ (ὁμοούσιοι) sind, könnte in diesem Zusammenhang auch ein eschatologisches Motiv gegen eine solche Behauptung der Anti-Vegetarier bieten.

Wie schon bei Plutarch, konstituiert auch im Buch I von *De Abstinencia* das Prinzip der Gerechtigkeit, welches Tiere und Menschen miteinander verbinden soll, den Ausgangspunkt für das Erwähnen der Seelenwanderungslehre. Im Gegensatz aber zu Plutarch, für den schon die bloße Möglichkeit, dass der Wanderungsprozess auch Tiere miteinschließt, ein gleichberechtigtes Verhalten gegenüber anderen Lebewesen zumindest nahelegt, zeigt Porphyrios in *De Abstinencia*, dass einem diese geläufige Stütze des Vegetarianismus argumentativ durchaus Sorgen bereiten kann. Die eschatologische Prämisse, dass eine Seele möglicherweise auch in eine animalische Körperform eingehen kann, lässt sich an dieser Stelle auch als alles Andere denn als eine Aufforderung zur Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung und zur Gerechtigkeit gegenüber den Tieren verstehen, welche Porphyrios in seiner Schrift bezweckt. Wenn man aufgrund der gleichen Substanz für verschiedene Lebewesen annimmt, dass die Seelen der Tiere nach dem Tod ihres vorübergehenden Körpers zur menschlichen Natur zurückkehren können (ἐπάνοδος ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον), ist man möglicherweise sogar zur Gewalt gegen sie verpflichtet, denn eine solche Tat könnte unter diesen Bedingungen durchaus etwas Gutes für ihre Seelen bewirken: Denn diese wählen im Jenseits den Körper und die Existenz der Tiere gerade aufgrund ihrer „Liebe für die νεότης“, um z. B. ebenso kräftig und stark zu sein, wie es manche dieser Le-

bewesen sind. Um die Seelen aus der erniedrigenden Lage zu befreien, in die sie die Erfüllung eines solchen Wunsches gebracht hat, soll man die Tiere nicht nur töten, sondern auch ihr Fleisch essen, damit es durch die Zerstörung ihres alten Leibes zu einer schmerzlosen und endgültigen Trennung von diesem Leben kommt und die Seelen erneut als Menschen leben können. Dass man mit der Lehre der Metempsychose letztlich einen thematischen Einwand gegen das Prinzip der Gerechtigkeit gegenüber Tieren und den Vegetarianismus an der Hand hat, macht Porphyrios sogar selbst am Ende des Abschnittes 19 deutlich, in dem die Seelenwanderung in Tiere als ein „guter Grund“ erwogen wird, „um die anderen Lebewesen zu vernichten, die die Menschen töten“ (αἰτία τοίνυν ἱκανὴ ἀναιρεῖν τὰ ἄλλα ζῷα ἐφ’ ὅσον ἀδικεῖ κτείνοντα τοὺς ἀνθρώπους; *Abst.* I 19, 2). In dieser Hinsicht hat Carlier (1998) zweifellos Recht, wenn sie meint, dass in *De Abstinencia* „la transmigration animale est un argument utilisé contre le végétarisme [...]“²²: Die Lehre stellt das Prinzip der Gewaltlosigkeit gegenüber den Tieren vielmehr infrage, denn sie lässt sich gleichermaßen als Aufforderung zum Töten und Essen der animalischen Lebensformen interpretieren.

Obwohl die Doktrin der Wanderung der Seele in Tiere aus diesem Grund ihre Anziehungskraft als „vegetarische Lehre“ verliert, bedeutet das überraschende Auftauchen der Metempsychose im Zusammenhang anti-vegetarischer Themen jedoch nicht automatisch, dass Porphyrios hier zwingend eine andere Auffassung des *Post Mortem* verfochten haben muss. Auch wenn die Schwächen dieses eschatologischen Motivs in der flüchtigen Beschreibung der Lehre in *Abst.* I 19-20 deutlich gemacht werden, sollte ein solches Eingeständnis nicht gleich im Sinne einer Widerlegung der Wanderung zwischen Tieren und Menschen interpretiert werden. Es ist in dieser Hinsicht sicher interessant, dass die alternative Lehre – d. h. die durch den Wesensunterschied bedingte Wanderung einer Menschenseele nur zwischen Menschenkörpern – für Porphyrios keine bessere Argumentation zugunsten seiner Auffassung des Vegetarianismus anbieten kann. Die entgegengesetzte These, wonach der Prozess der Wiedergeburt nicht zwischen verschiedenen Lebewesen stattfinden kann, weil die Tiere eine von den Menschen abweichende Art der Seele haben, scheint die argumentative Lage aus der Sicht von Porphyrios womöglich noch zu verschlimmern. Die Idee, dass zwischen Tieren und Menschen keine natürliche ὁμοφυλία besteht, schließt die Möglichkeit, dass man im Hinblick auf die Tierseele zu irgendeiner Form der Gerechtigkeit aufgefordert wird, rigoros aus. Gerade wegen einer solchen Differenz in der Natur der Seele konnten sich Postulate in der Tradition des Anti-Vegetarianismus etablieren wie jenes, dass Tiere den Menschen „nicht verwandt und keiner Gemeinschaft wie zum Beispiel einer Stadt

²² Carlier (1998), S. 148.

würdig sind“ (ἔκφυλα καὶ ἄτιμα τῆς κοινωνίας καθάπερ πολιτείας νομίζοντες; *Abst.* I 4, 2)²³. Wenn dann in *Abst.* I 19ff. die Lehre der Metempsychose zwischen Tieren und Menschen derart unerwartet unter den Gegenargumenten auftaucht, ist diese neue Erwägung der Doktrin bei Porphyrios vielleicht nicht unbedingt als eine Widerlegung der unbeschränkten Seelenwanderung zu interpretieren. Seine Absicht scheint vielmehr darin zu liegen, die Schwierigkeiten zu profilieren, welche dann entstehen, wenn man das vegetarische Thema der ὁμοφυλία in einer eschatologischen Hinsicht betrachtet. Dass Porphyrios mit der Erwähnung der Metempsychose im I. Buch eine Aporie aufwerfen will, lässt sich auch durch *Abst.* I 19, 3²⁴ belegen, wo beide Positionen auf die folgende Weise zusammengefasst werden:

3. Falls die Seelen der Menschen dann unsterblich (ἀθάνατοι) sind und die Seelen der irrationalen Lebewesen dagegen sterblich (θνήται), tun wir Menschen nichts Ungerechtes (οὐκ ἀδικοῦμεν), wenn wir die irrationalen Lebewesen töten. Auf eine ähnliche Weise helfen wir ihnen, falls sie unsterblich sind, wenn wir sie töten (κτείνοντες). Wir tun nämlich dies, damit sie in die menschliche Natur zurückkehren (εἰς ἐπάνοδον γὰρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως).

Mit dieser Konfrontation zwischen den zwei argumentativen Strategien macht Porphyrios ebenfalls deutlich, dass die These einer Gleichheit und Gerechtigkeit zwischen Tieren und Menschen auch problematisch werden kann, betrachtet man solche Motive unter einer eschatologischen Perspektive. Ganz unabhängig von der Auffassung, welche man bezüglich der Natur der Seele der Tiere teilt, ob sie z. B. ἀθάνατος und ὁμοούσιος ist und welches Schicksal sie nach dem Tod ereilt, steht der Vegetarier immer vor einer argumentativen Sackgasse: Geht man davon aus, dass die Seelen der Tiere nicht der gleichen unsterblichen Natur sind wie die der Menschen, d. h. dass eine Wanderung nur zwischen Menschenkörpern stattfinden kann, folgt daraus, dass die Gewalt gegen Tiere gerecht ist, denn zwischen den zwei Lebensformen kann keine Gerechtigkeit bestehen. Ist man dagegen der Meinung, dass Menschen und Tiere die gleiche unsterbliche Seelenart haben, wird die Gewalt gegen die Tiere zu einem Mittel für die schnellere Befreiung ihrer Seelen von ihrem Körper, sodass sie wieder in den Körper eines Menschen wandern können (εἰς ἐπάνοδον γὰρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως). In dieser Hinsicht scheinen die Anti-Vegetarier starke

²³ Nimmt man dagegen die Theorie der Transmigration an, sollte man sich nach Auffassung z. B. der Stoiker und der Peripatetiker auch der Gewalt gegen Pflanzen enthalten, da auch diese letztlich über eine Seele verfügen (*Abst.* I 6, 3). Zu der Meinung der Stoiker und der Platoniker über die Differenzen zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen siehe auch Sorabji (1993), S. 97ff.

²⁴ *Abst.* I 19, 3: „3. Εἰ δ' εἰσὶν αἱ μὲν τῶν ἀνθρώπων ἀθάνατοι ψυχαί, αἱ δὲ τῶν ἀλόγων θνηταί, οὐκ ἀδικοῦμεν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἄλογα κτείνοντες, ὥσπερ ὠφελοῦμεν, εἴπερ εἰσὶν ἀθάνατοι, κτείνοντες· εἰς ἐπάνοδον γὰρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦτο δρῶμεν.“

Motive zu haben, wenn sie sich gegen das Schonen der wilden Tiere äußern. Keine Auffassung der Metempsychose ermöglicht eine gute Argumentation zugunsten eines gewaltlosen Verhaltens gegen Tiere, sondern beide Theorien scheinen den Menschen auf gleiche Weise zu einem πόλεμος πρὸς θηρία zu ermuntern. Ganz gleich, ob man der Ansicht ist, dass die anderen ζῷα über eine sterbliche oder aber eine unsterbliche Natur verfügen, und ob sie folglich nach dem Tod auch in der ἀνθρωπίνη φύσις wiedererscheinen können oder nicht, ändert dies letztlich nichts an der Tatsache, dass der Mensch prinzipiell das Recht dazu hat, seinen „Krieg“ gegen die Tiere zu führen. Unsere Schlussfolgerung bezüglich der Seelenwanderung muss daher im Moment noch offen bleiben, denn bei solchen Prämissen setzt sowohl die Annahme als auch die Widerlegung der Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren Porphyrios' Vegetarianismus einer Gefahr aus.

Wenn die Lehre im I. Buch somit nicht als Thema zugunsten der Enthaltensamkeit auftaucht, sondern unter den Argumenten gegen den Vegetarianismus, will Porphyrios mit der Erwähnung der Metempsychose nicht unbedingt seine Meinung über die Lehre ausdrücken, sondern eine Aporie bezüglich der Ausdehnung des Gerechtigkeitsprinzips auf Tiere aufwerfen. Auf den ersten Blick scheint das Prinzip der δικαιοσύνη nämlich stets zu paradoxen Konsequenzen zu führen, wenn man sie im Hinblick auf das seelische *Post Mortem* betrachtet, egal ob mit oder ohne Seelenwanderungslehre zwischen Tieren und Menschen: Sind die Seelen in Tierkörpern den Menschenseelen wesensgleich und somit unsterblich, darf man sie töten, auch wenn man behauptet, sie hätten eine rationale Substanz wie die Menschen, wie so oft von den Vertretern dieser Art von Metempsychose behauptet²⁵, denn auf diese Weise können sie ihre ἀνθρωπίνη φύσις neu verwirklichen. Sind die Tiere dagegen sterblich bzw. haben eine wesensunterschiedene Seele, sind sie auch nicht mit uns gattungsverwandt, und daher kann ihre Existenz und ihr Tod uns gestohlen bleiben. Welcher von diesen zwei entgegengesetzten Wegen bezüglich des Schicksals der Seele der Tiere in *De Abstinencia* eingeschlagen wird und wie die damit verbundenen Widersprüche gelöst werden, scheinen daher ausschlaggebende Fragen zu sein, will man zu einer Erklärung von Porphyrios' Meinung gelangen.

Wie sich zeigen wird, tritt das Thema der ὁμοφυλία und der Gerechtigkeit zwischen den irdischen Lebewesen, wenngleich unter einer eschatologischen Perspektive kontrovers, in *De Abstinencia* immer wieder in Vordergrund. Mit der These, dass ein natürliches Bündnis mit der Tierwelt dem Menschen theoretisch verbieten sollte, Tiere zu töten und zu essen, beschäftigt sich beispielsweise das ganze Buch III, wo im Hinblick auf eine solche Verallgemeinerung der δίκη versucht wird, die biologischen Gattungen miteinander zu vergleichen und ihren unterschiedli-

²⁵ Zur Annahme einer λογικὴ ψυχή auch bei den κυρίως-Interpreten siehe auch Proklos in *In Tim.* III 294, 22-29.

chen Status zu definieren. Ob dann an dieser Stelle die Gerechtigkeit gegenüber den Tieren auch aufgrund der Wesensgleichheit und Unsterblichkeit ihrer Seele motiviert wird, oder ob für Porphyrios dagegen nur die Gattung der Menschen aufgrund der Natur ihrer Seele als wanderungsfähig betrachtet wird, wird somit der erste Schritt zur Untersuchung der Metempsychose in *De Abstinencia*.

2) Definition und Aktivität des λόγος in den Tieren

2.1) Die Seele der „irrationalen“ Lebewesen als vernunftbegabt

Die Beschreibung der Lehre der Metempsychose im I. Buch von *De Abstinencia* – nicht als eschatologischer Stützpunkt, sondern als problematischer Aspekt der Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung – bildet zweifellos ein Novum in der antiken Debatte über den Vegetarianismus. Zum ersten Mal führt Porphyrios hier seinen Lesern vor Augen, dass die Doktrin nicht zur Unterstützung des Vegetarianismus taugt, da hier dieselben Schwierigkeiten bezüglich des Tötens und Verspeisens von Tieren auftreten, die man eigentlich durch sie lösen wollte. Wie sich anhand der Passage in *Abst.* I 19-20 leicht zeigen lässt, macht Porphyrios in diesem Kontext dennoch unmittelbar deutlich, welche Bedingungen nach seiner Auffassung für die Annahme eines Wanderungsprozesses zwischen verschiedenen biologischen Lebensformen erforderlich sind. Die Möglichkeit, dass die Seelen auch ihre Körperformen wechseln können, und die These, dass Tiere und Menschen daher auch unter einer eschatologischen Perspektive als gleichberechtigt zu betrachten sind, scheinen unmittelbar mit den Prinzipien der Unsterblichkeit und der Wesensgleichheit ihrer seelischen Substanz verbunden zu sein. Ob eine gewisse Art von Lebewesen gemeinsam mit dem Menschen in den Wanderungsprozess involviert werden sollte, hängt in erster Linie, wie Porphyrios verdeutlicht, von den Voraussetzungen ab, ob seine Seele wie die menschliche Seele als ἀθάνατος und als der menschlichen Seele ὁμοούσιος zu betrachten ist oder nicht. Erfüllen die Seelen, welche in den Tierkörpern aktiv sind, diese Voraussetzungen, könnte man sie theoretisch in den Wanderungsprozess mit einschließen und somit von einer Metempsychose zwischen Tieren und Menschen sprechen. Wie stellt sich Porphyrios jedoch in *De Abstinencia* zu diesen Aspekten der Psychologie?

Nicht jedes dieser Themen wird in der Schrift über den Vegetarianismus zweifellos mit der gleichen Aufmerksamkeit behandelt. Zur ἀθανασία der Seele z. B., wie ihre unsterbliche Natur im Gegensatz zum Körper zu verstehen sei und inwiefern man von einem „Unsterblichkeitsprinzip“ im Individuum sprechen könne, weigert sich Porphyrios in *De Abstinencia*, sich zu äußern. Ein solches Schweigen ist aber nicht unbedingt als Hinweis zu interpretieren, er würde an der Annahme zweifeln, dass Tiere über eine unsterbliche Natur verfügen. Da die mögliche Unsterb-

lichkeit der Seelen der Tiere für sich genommen keine aufschlussreiche Argumentation gegen den Fleischkonsum darstellt und zur Lösung der Aporie in *Abst.* I 19-20 nur wenig beitragen kann, ist auch kaum zu erwarten, dass sich Porphyrios mit diesem Punkt in seiner Schrift über den Vegetarianismus weiter beschäftigt. Wie spricht er jedoch in anderen Schriften über die seelische ἀθανασία? Wo diese Problematik in seinem Gesamtwerk diskutiert wird, behandelt Porphyrios das Thema vor allem in Bezug auf die Natur der verschiedenen Seelenfunktionen und nicht hinsichtlich der betroffenen Formen der Lebewesen. Auf diese Weise befasst er sich mit dem Prinzip der Unsterblichkeit der Seele z. B. in der zum Teil überlieferten Schrift *Gegen Boethos über die Seele* (Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόητον), wo zugunsten der göttlichen Natur der Seele argumentiert und zugleich über die Vergänglichkeit ihres einverleibten Teils – der von Porphyrios so genannten ἐμψυχία – gesprochen wird. Die dortige Beschreibung der seelischen ἀθανασία weist unmittelbar auf die rationale Fähigkeit hin, welche nicht *sensu stricto* einverleibt ist, da sie keine körperlichen Organe benötigt²⁶. Dass für Porphyrios die Unsterblichkeit der Seele somit mit ihrer logischen Funktion zu identifizieren ist, scheint ein interessantes Referat aus Damaskios' Kommentar zu Platons *Phaidon* zu bestätigen, und zwar in einer Passage, wo über die unterschiedlichen Meinungen der Platoniker zu diesem Thema berichtet wird. Als Einführung zu Sokrates' Argumentation in *Phd.*, 64e1ff. präsentiert Damaskios ihre Ansichten über die ἀθανασία der Seele (177, 1-7, Westerink; Fr. 450, Smith²⁷) als eine gewisse Besonderheit innerhalb des Panoramas der antiken Philosophie: Im Gegensatz zu den Περιπατητικοί, für welche letztlich nur der Intellekt (νοῦς) unverderblich sein kann, oder zu den Stoikern²⁸, welche allein der Weltseele eine solche Eigenschaft zuschreiben (οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς; Fr. 450, 8, Smith), hätten Platons Nachfolger am Dogma der Unsterblichkeit der einzelnen Seelen festgehalten. Zu einer Spaltung zwischen diesen Schulmitgliedern kommt es laut Damaskios erst dort, wo man sich auf die Stufen der seelischen Aktivität (körperliche Disposition; vegetative Seele; irrationale Eigenschaften; Vernunft) konzentriert, die möglicherweise über eine solche unvergängliche Natur verfügen sollen. In diesem doxographischen Zusammenhang wird auch der Name von Porphyrios erwähnt, und zwar unter den Platonikern, welche den Begriff der Unsterblichkeit auf

²⁶ Siehe Fr. 241-250, Smith. Zu Porphyrios' Auffassung des Begriffes der ἐμψυχία und zur Unsterblichkeit des rationalen Teils der Seele, d. h. der Vernunft (λόγος) bzw. des Intellektes (νοῦς) in der Schrift *Gegen Boethos*, vgl. die Arbeit von Karamanolis (2007).

²⁷ Laut Dörrie (1957) handelt es sich bei dieser Textstelle um ein Scholion zu Damaskios' Kommentar (S. 420-421). Im Gegensatz dazu ist Westerink (1977) der Ansicht, dass „the passage is not displaced“ (S. 106).

²⁸ Zur Identifizierung dieser Gruppe mit den Stoikern siehe auch den Kommentar von Westerink (1977) zu dieser Textstelle, S. 109.

eine allerdings sehr beschränkte Weise angewendet haben. Damaskios führt die Ansichten von Porphyrios über die Unsterblichkeit der Seele auf die folgende Weise ein (Fr. 450, 1-5, Smith²⁹):

Denn manche setzten die Unsterblichkeit (ἀπαθαναντίζουσιν) der rationalen Seele bis zu der Disposition eines beseelten Wesens (ἄρχι τῆς ἐμψύχου ἕξεως), wie Nemesios³⁰. Andere bis zur Natur (οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως), wie manchmal (ἐνι ὅπου) Plotin³¹. Andere bis zur Vernunftlosigkeit (μέχρι τῆς ἀλογίας), wie Xenokrates und Speusippos unter den antiken und Iamblichos³² und Plutarch³³ unter den modernen. Andere nur bis zu der bloßen Vernunft (μόνης τῆς λογικῆς), wie Proklos³⁴ und Porphyrios.

Zusammen mit Proklos soll Porphyrios gemäß diesem Bericht denjenigen zuordnet werden, welche die Unsterblichkeit nur der Vernunft (λόγος) vorausgesetzt haben, d. h. der einzige Teil der Seele, der nach der Trennung vom Körper übrig bleibt, ist nach Porphyrios' Ansicht ihre rationale Aktivität. Anhand eines solchen Bildes der porphyrischen Seelenlehre scheint für die vorliegende Untersuchung vor allem die Frage nach den biologischen Gattungen interessant, welche

²⁹ In *Phd.*, 177, 1-5/Fr. 450, 1-6, Smith: „Ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄρχι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθαναντίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἐνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας ὡς μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος.“. Vgl. auch die Übersetzung von Westerink (1977). Zu der gleichen Textstelle auch Pletsch (2005), S. 159-163.

³⁰ Vielleicht meint Damaskios mit ἡ ἐμψύχος ἕξις an dieser Stelle die Fähigkeit des Körpers zur Annahme der Seele. Zu Nemesios' Ansichten berichtet auch Porphyrios selbst in seiner Schrift über die Kräfte der Seele (Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων; Fr. 251-255, Smith), wenn er bei der Diskussion über die verschiedenen Teile der Seele Nemesios als einen unter denjenigen bezeichnet, welche den Menschen „nicht drei oder zwei Seelenteile“ (οὐ τρία μέρη ψυχῆς μίᾳς, ἢ δύο Fr. 253, 19, Smith) zuschreiben, sondern „zwei Seelen“, und zwar „die rationale und die irrationale“ (ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται [...] τὴν μὲν λογικὴν τὴν δὲ ἄλογον; 20-21).

³¹ Damit ist vermutlich die vegetative Seele gemeint. Als möglichen Hinweis auf Plotins Meinung erwähnt Westerink (1977, S. 107) *Enn.* IV 7, 14, 1ff., wo Plotin neben der Unsterblichkeit der Seelen, „welche in Tiere gegangen sind“ (μέχρι θηρίων ἦκον σωμάτων...καὶ ταύτας ἀθανάτους; 14, 2-3), über eine weitere Form der Seele spricht (ἄλλο τι εἶδος ψυχῆς; 14, 3-4), welche auch in den Pflanzen ist und so wie diese das Leben „aus derselben Quelle“ (ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ζῶν ἔχουσαι; 14, 7) erhält. Zu den Implikationen dieser Definition für die plotinische Lehre der Metempsychose siehe auch Kap. II, S. 91ff..

³² Dass aber Iamblichos' ἀλογία vor allem auf das πνεῦμα der Menschen zu beziehen ist, lässt sich aus den Fragmenten seiner Schrift *Über die Seele* erkennen, wo der Seelenwagen als unverderblich definiert wird. Zu Iamblichos' Theorie des ὄχημα/πνεῦμα siehe auch die Arbeit von Finamore (1985).

³³ Wenn man die Erwähnung von Plutarch an dieser Stelle nicht für eine Interpolation halten will (siehe dazu auch Westerink, 1977, S. 107-108), ist folglich anzunehmen, dass Plutarch und Iamblich die Unsterblichkeit der ἀλογία wahrscheinlich in zwei verschiedenen Hinsichten im Auge hatten. Möglicherweise betrifft der Terminus bei Plutarch die Unvernunft *sensu stricto*, d. h. sämtliche Seelenfunktionen, welche prinzipiell keinen λόγος in Gang setzen und durch den Eintritt des λόγος geregelt werden.

³⁴ Proklos' Meinung ist auch in *Rem.*, I 215, 2-6 enthalten: ὅτι δὲ θυμὸς ἐπιθυμία συγγενέστερον ἢ λόγῳ κατὰ Πλάτωνα, δῆλον· ἅμφω γὰρ τῶν αὐτῶν πατέρων, λόγος δὲ ἄλλου πατρός· ἅμφω θνητὰ καὶ μετ' ἀλλήλων ὄντα ἢ μὴ ὄντα, λόγος δὲ ἀθάνατον· Dazu auch Westerink (1977), Anm. 5, S. 108. Westerink weist auch auf eine Passage aus Proklos' Kommentar zum *Timaios* hin, wo berichtet wird, dass für Porphyrios letztlich nur der λόγος der Seele unsterblich ist und die restlichen Teile zusammen mit dem *Pneuma* verderblich sind. Vgl. dazu auch *In Tim.* III, 234, 8ff.

an einer solchen Form der ἀθανασία beteiligt sind, d. h. welche Lebewesen aufgrund der Präsenz einer λογική ψυχή ebenfalls über eine unsterbliche Seele verfügen. Unter dieser Perspektive lässt sich die folgende Feststellung unmittelbar nicht bestreiten: Eine solche Auffassung der seelischen ἀθανασία betrifft selbstverständlich die Gattung der ἄνθρωποι, deren Seele *per definitionem* den λόγος besitzt und generell vernunftbegabt ist. Ob aber für Porphyrios außer dem Menschen auch andere irdische Lebensgattungen einen solchen Status genießen, wird an dieser Stelle nicht explizit erklärt. Heißt das, dass für Porphyrios nur der Mensch die Fähigkeit der Vernunft besitzt, mit anderen Worten, dass die Seele eines Tieres im Gegensatz zu der eines Menschen sterblich ist?³⁵ Interpretiert man Damaskios' Bericht auf diese Weise, lassen sich die Konsequenzen einer solchen Interpretation für Porphyrios' Lehre der Metempsychose leicht begreifen: Im Gegensatz zu dem, was bei den Menschen geschieht, können die Seelen von anderen Lebewesen nicht wandern und nicht in einem Menschenkörper wiedergeboren werden, weil sie lediglich aus den verschiedenen Stufen der ἀλογία bestehen. Da die Tierseele aus diesem Grund sterblich sein muss, kann der Prozess der Metempsychose ausschließlich für die Menschenseele stattfinden, da sie die einzige Seelenart ist, welche aufgrund ihrer Rationalität den körperlichen Tod überlebt³⁶.

Dies entspricht allerdings nicht dem, was Porphyrios in *De Abstinencia* zu glauben scheint. Dass die seelische Funktion der Vernunft auch in anderen, nicht-menschlichen Lebensformen in Kraft tritt, lässt sich nämlich anhand der Schrift über den Vegetarianismus bestätigen, und zwar, wenn sich der Plotin-Schüler im Buch III zum natürlichen Bündnis zwischen Menschen und Tieren äußert. Die These, dass der λόγος nicht nur Bestandteil des menschlichen Lebens ist, taucht an dieser Stelle in Zusammenhang mit der Diskussion über die Gerechtigkeit zwischen den verschiedenen Lebensformen auf. Dass für den Menschen eine Beziehung zu den anderen animalischen Lebewesen besteht, welche die Beachtung entsprechender Gesetze verlangt, lässt sich laut Porphyrios vor allem durch die Präsenz der Vernunft in den Seelen der Tiere bestätigen. Dieser Zusammenhang erinnert unmittelbar an *Abst.* I 19-20, wo die vegetarischen Themen der ὁμοφυλία zwischen verschiedenen Lebewesen und der Gerechtigkeit gegenüber den Tieren argumentativ mit der Problematik der Wanderung ihrer Seelen verknüpft wurden. Wie Porphyrios aber zu Beginn des neuen Buches ankündigt, kann ein solcher Diskurs über die seelische Natur

³⁵ Wegen des Schweigens Porphyrios' zu dieser Frage kommen Bouffartigue/Patillon (1977, S. LII in der Einführung) zu eben dieser Schlussfolgerung, dass nämlich laut Damaskios' Bericht „l'âme animale est, pour Porphyre, bien différente de l'âme humaine“, d. h. die menschliche ist die einzige unsterbliche Seelenart, da sie als einzige Vernunft besitzt. So soll die Textstelle für Bouffartigue/Patillon zeigen, dass die Meinung von Porphyrios bezüglich der ὁμοουσία zwischen Menschen- und Tierseele nicht eindeutig klar ist, obwohl Damaskios „ne précise pas si Porphyre refuse aux animaux l'âme raisonnable [...]“ (S. LII-LIII).

³⁶ Eine ähnliche Interpretation von Damaskios' Bericht vertritt auch Dörrie (1957). Laut seiner Interpretation „werden Unsterblichkeit und Seelenwanderung einzig dem Menschen zugeschrieben“ (S. 421).

der Tiere in diesem neuen Kontext zweifellos aufschlussreicher in Angriff genommen werden als in der früheren Diskussion im I. Buch (*Abst.* III 1, 4³⁷):

4. Gehen wir dann auf das Thema der Gerechtigkeit (περὶ τῆς δικαιοσύνης λόγον) über, da die Gegner gesagt haben, dass sie sich nur auf die Gleichen (τὰ ὅμοια) ausdehnt, und aus diesem Grund die irrationalen unter den Lebewesen (τὰ ἄλογα...τῶν ζῴων) zurückweisen, werden wir dann die wahre Meinung vorstellen, welche auch gleich die Meinung von Pythagoras ist: Wir werden aufzeigen, dass jede Seele, welcher Wahrnehmung und Gedächtnis (αἰσθήσεως καὶ μνήνης) eigen sind, rational (λογικὴν) ist. Denn nachdem wir es bewiesen haben, könnten wir mit Recht auch in Bezug auf ihre Ansichten die Gerechtigkeit auf jedes Tier ausdehnen.

Die „wahre Meinung“ (ἡ ἀληθὴς δόξα) bezüglich der λογικὴ ψυχὴ zu demonstrieren, und zwar, dass auch andere, nicht-menschliche Lebewesen die seelische Funktion der Vernunft besitzen, formuliert in diesem programmatischen Textabschnitt den hauptsächlichen Zweck des Buches III Buches von *De Abstinencia*. Warum eine solche Digression über die Natur der Seele für seine Abhandlung des Vegetarianismus nützlich sein soll, erklärt Porphyrios, wenn er sich direkt auf das Prinzip der Gerechtigkeit bezieht: Die Gegner des Vegetarianismus (οἱ ἀντιλέγοντες) sind der Ansicht, dass das δίκαιον nur zwischen gleichen Lebewesen (τὰ ὅμοια) besteht; so haben z. B. die Stoiker aufgrund der Irrationalität der Tierseelen die Theorie widerlegt, es könne zu irgendeiner Form der Gerechtigkeit zwischen Tieren und Menschen kommen³⁸. Das Ziel, das Porphyrios im Buch III seiner Schrift vor Augen hat, liegt somit in der Beobachtung der rationalen Funktion der Seele, welche den Menschen prinzipiell charakterisiert, auch in den anderen Tiergattungen: Ist man nämlich in der Lage, die nötigen Nachweise zu bringen, dass auch andere Lebewesen wie die Menschen neben einer irrationalen auch über eine rationale Seele verfügen, kann die ontologische Gleichheit nicht mehr bestritten werden, d. h. wenn beide über eine λογικὴ ψυχὴ verfügen³⁹, müssen Tiere und Menschen folglich auch ὅμοια sein, denn sie haben dieselbe Seele. Im Hinblick auf die folgende Gleichheit darf auch das Prinzip der δικαιοσύνη nicht auf

³⁷ *Abst.* III 1, 4: Ἐς οὖν τὸν περὶ τῆς δικαιοσύνης λόγον μεταβαίνοντες, ἐπεὶ ταύτην πρὸς τὰ ὅμοια δεῖν μόνον παρατείνειν εἰρήκασιν οἱ ἀντιλέγοντες, καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἄλογα διαγράφουσιν τῶν ζῴων, φέρε ἡμεῖς τὴν ἀληθὴν τε ὁμοῦ καὶ Πυθαγόρειον δόξαν παραστήσωμεν, πᾶσαν ψυχὴν, ἣ μετέστιν αἰσθήσεως καὶ μνήνης, λογικὴν ἐπιδεικνύντες· τοῦτου γὰρ ἀποδειχθέντος εἰκότως ἂν καὶ κατὰ τούτους πρὸς πᾶν ζῴον τὸ δίκαιον παρατενοῦμεν.

³⁸ Zur Ansicht der Stoiker und ihrer Widerlegung der Verwandtschaft (οἰκειώσις) in der Tier-Mensch-Beziehung aufgrund des Mangels der Tiere am λόγος siehe auch Dierauer (1977), S. 224ff. und Sorabji (1995), S. 122ff.

³⁹ Dass Porphyrios in *De Abstinencia* tatsächlich an die Präsenz des λόγος in den Tieren geglaubt hat, ist von der modernen Forschung allgemein akzeptiert. Positiv darüber äußern sich u. a. Dombrowsky (1983; 1984), Preus (1983), Sorabji (1995), Clark (2001) und Osborne (2007). Dagegen äußern sich Zeller (1903, S. 712-713), Waszink (1974) und neuerlich Edwards (2014).

die menschlichen Lebensformen eingeschränkt werden, sondern ist vielmehr auf jedes animalisches Lebewesen (ἄλογα ζῷα; θηρία) auszudehnen. In dieser Hinsicht ist der λόγος nicht nur der Kernpunkt der seelischen Unsterblichkeit, mit anderen Worten das Element, das eine gewisse Seele ἀθάνατος macht, wie in Damaskios' Bericht erklärt wird; der λόγος ist für Porphyrios auch die Seelenfunktion, welche Tiere und Menschen möglicherweise „zu demselben Stamm angehörig“ macht, indem sie alle Unterschiede zwischen diesen Lebewesen aufhebt, mit anderen Worten: der Schlüssel zur ὁμοουσία ihrer Seelen.

In *Abst.* III 1, 4 werden ebenfalls die Voraussetzungen für eine solche Zuschreibung der Vernunft an die sog. ἄλογα ζῷα erklärt. Wie schon Pythagoras korrekt erkannt habe (τὴν ἀληθῆ τε ὁμοῦ καὶ Πυθαγόρειον δόξαν⁴⁰), muss jede Seele laut Porphyrios letztendlich für „vernunftbegabt“ (λογική) gehalten werden, wenn dieser Wahrnehmung (αἴσθησις) und Gedächtnis (μνήμη) zukommen, mit anderen Worten, wenn die Seele auch jene nicht-rationalen Aktivitäten der ἀλογία ausübt, welche in direkter Verbindung zum λόγος stehen. Gerade weil sich keine Zusammenarbeit dieser verschiedenen Seelenstufen in ihrer Existenz erkennen lässt, müssen z. B. die Pflanzen laut Porphyrios aus dem Bereich des λόγος ausgeschlossen werden. Indem die Aktivität ihres Lebensprinzips nur auf die Funktionen des Wachstums und der Ernährung beschränkt ist und nichts derartiges wie die Wahrnehmung entsteht (*Abst.* III 19, 2), ist ihr Wesen „mit der Vernunft nicht kompatibel“ (πρὸς τὸν λόγον ἀσύγκλωστον; III 18, 2). Da sie keinen λόγος hat, kann ihre vegetative Natur weder Angst noch Schmerzen empfinden, und folglich lässt sich der Begriff der δίκαιοσύνη an dieser Stelle nicht anwenden, denn für sie ist „nichts entfremdet und schlecht oder weder ein Nachteil noch ein Unrecht“ ([...] οὐδὲ ἀλλότριον οὐδὲ κακὸν οὐδὲ βλάβη τις οὐδὲ ἀδικία; III 19, 2). Weil sie nicht die gleiche rationale Seele haben wie die Menschen, sind diese niedrigeren Lebensformen nicht mit uns ὅμοια und können somit nicht von der Gerechtigkeit profitieren⁴¹. Völlig anders ist die Lage laut Porphyrios bei den Tieren: Mithilfe der Wahrnehmung z. B. entwickeln solche Lebewesen im Gegensatz zu den Pflanzen jede Form der „Zu- und Abneigung“ ([...] καὶ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι; *Abst.* III, 19, 2), was eindeutig auf die Präsenz einer Art von Überlegung und Vernunft in ihnen zurückzuführen ist (*Abst.* III 21, 4). Wie Porphyrios mehrmals verdeutlicht, wären

⁴⁰ Es ist allgemein bekannt, dass Pythagoras aufgrund einer solchen Konzeption der Seele an ihre Wanderung nicht nur in Tiere, sondern auch in Pflanzen geglaubt hat. Nicht klar ist allerdings, ob Porphyrios diese Erweiterung der Lehre bei Pythagoras für möglich hält. Er berichtet in *Vita Pythagorae*, dass laut Pythagoras alle beseelten Lebewesen als ὁμογενῆ zu betrachten sind ([...] πάντα τὰ γινόμενα ἐμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν; *Vit. Pyth.* 19, 13-14). Mit der Verwendung des Terminus ἐμψυχα könnten in diesem Zusammenhang auch nur die Tiere gemeint sein. Zu der Textstelle siehe auch Anm. 1 in De Places (1982), S. 45.

⁴¹ Die gleiche Idee auch in *Abst.* III 26, 1. Pythagoras und die pythagoreische Schule werden vor allem im III. Buch zum ethischen Vorbild sowohl für die vegetarische Diät als auch für die korrekte Beziehung zu den anderen Lebewesen. In dieser Hinsicht wird ihr gutes Beispiel häufig dem schlechten Benehmen der Stoiker gegenübergestellt (siehe z. B. *Abst.* III 20, 7).

die Impulse der Wahrnehmung und der Erinnerung ohne die Aktivität des λόγος bei den Tieren nicht nur unnötig und bedeutungslos (*Abst.* III 21, 7) – für solche Lebewesen wäre sogar das tägliche Überleben letztlich ausgeschlossen (*Abst.* III 21, 5). In dieser Hinsicht geben die Stoiker aus Porphyrios' Sicht keine plausible Beschreibung der Tierwelt, wenn sie den verschiedenen ζῷα kein rationales Element in der Aktivität zusprechen. Die Tatsache, dass sich in deren Benehmen z. B. ein gewisser Vorsatz oder ein Vorhaben zeigen, wie die Stoiker ebenfalls annehmen, muss laut Porphyrios bedeuten, dass auch in solchen Lebensformen die Vernunft in Kraft tritt, denn nur die rationale Aktivität könne derartige Eigenschaften der Tiere zur Vollendung bringen (*Abst.* III 22, 2)⁴². In dieser Hinsicht müssen auch die Tiere trotz ihrer unterschiedlichen Körperverrichtung die gleiche rationale Seele wie die Menschen besitzen, da sie sogar die gleichen Affektionen erleben, unter welchen auch die Menschen leiden (*Abst.* III 7, 2⁴³):

Und sie haben nicht nur die naturmäßigen Affektionen und die körperlichen Bewegungen (τῶν κατὰ φύσιν παθῶν τε καὶ κινημάτων), die dadurch entstehen, in gleicher Weise mit uns gemeinsam, sondern auch schon die naturwidrigen und die ungesunden, die in ihnen auch zu beobachten sind. Keiner, der gut überlegen kann, würde sagen, dass sie aufgrund der Abweichung in der Form des Körpers (διὰ τὸ ἐξηλλαγμένον τῆς ἑξέως τοῦ σώματος) die Disposition zur Vernunft nicht bekommen können, wenn man den großen Wechsel in der Körperstruktur bezüglich der Gattung und der Rasse auch bei den Menschen beachtet, und zugibt, dass sie alle gleich rational sind (καὶ ὁμῶς λογικοὺς συγχωρῶν πάντα).

Innerhalb des Buches III von *De Abstinencia* versucht Porphyrios, mehrere Beweise dafür zu liefern, die dem Leser verdeutlichen sollen, dass die sog. ἄλογα ζῷα in Wirklichkeit nicht ἄλογα sind und wie die Menschen durch die Funktion der Vernunft begünstigt, da sie ganz wie die Menschen wahrnehmen und erinnern. Anhand einer langen Aneinanderreihung von Beispielen von der Intelligenz der Tiere, welche den größten Teil des III. Buches ausmacht, kann Porphyrios somit die Ähnlichkeiten bei der Verwendung der λόγος-Funktion explizit machen, durch die sich diese angeblich differenten Lebensgattungen nach der Substanz ihrer Seele doch assoziieren lassen. Mit der Behauptung z. B., dass die animalischen Lebewesen sogar die Sprache beherr-

⁴² Der lange Abschnitt von *Abst.* III, 21-24 ist unmittelbar von Plutarchs *De Sollertia Animalium* abgeleitet. Porphyrios erwähnt in der Schrift die Quelle jedoch nicht, sodass derartige Überlegungen, auch wenn sie von Plutarch übernommen sind, nur schwer von seiner eigenen Meinung zu unterscheiden sind.

⁴³ *Abst.* III 7, 2: Καὶ γὰρ οὐ μόνον τῶν κατὰ φύσιν παθῶν τε καὶ κινημάτων τῶν διὰ τούτων ὁμοίως ἡμῖν κεκοινώνηκεν, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν παρὰ φύσιν καὶ νοσηδῶν ἐν αὐτοῖς θεωρουμένων. Οὐκ ἂν δέ τις εὖ φρονῶν διὰ τὸ ἐξηλλαγμένον τῆς ἑξέως τοῦ σώματος ἄδεκτα λογικῆς εἴποι διαθέσεως, ὁρῶν καὶ ἐπ' ἀνθρώπων πολλὴν τὴν παραλλαγὴν τῆς ἑξέως κατὰ τε γένη καὶ ἔθνη, καὶ ὁμῶς λογικοὺς συγχωρῶν πάντα.

schen können (*Abst.* III 3-6), oder durch die Beobachtung ihres logischen Verhältnisses bzw. ihrer natürlichen Geschicklichkeit (*Abst.* III 9-14) betont Porphyrios, wie wenig sich die Aktivität ihrer Seele in ihrem praktischen Tun von der menschlichen unterscheiden lässt. Die Gründe, weshalb Tiere bezüglich der Seele als dem Menschen verwandt betrachtet werden sollten, werden somit anhand der Ähnlichkeit der Aktivierung ihrer rationalen Fähigkeiten festgelegt: Die Seele der Tiere funktioniert wie unsere; sie arbeitet mit Wahrnehmung und Erinnerung und macht diese Fähigkeiten für ihre verkörperte Existenz fruchtbar, indem sie im Gegensatz zu den Pflanzen die daraus entstehenden Impulse von ihrer natürlichen λόγος-Kompetenz leiten lässt.

Dieser Versuch, mittels der Zuschreibung des λόγος auch an andere, nicht-menschliche Lebewesen das Prinzip der Gerechtigkeit als auch für die Tiere geltend zu demonstrieren, lässt sich auch unter der Perspektive des Wanderungsprozesses ihrer Seelen lesen. Die Präsenz eines rationalen Teils in den Tieren macht sie in ihrem ontologischen Wesen dem menschlichen gleich, d. h. beide Seelenarten müssen für Porphyrios ὁμοούσιοι sein. Da die Aktivität der Vernunft, welche in Porphyrios' Psychologie schließlich den einzigen unverderblichen Teil der seelischen Substanz repräsentiert, sich auch bei solchen Lebewesen als tätig zeigt, muss ihre Seele konsequenterweise ebenfalls als ἀθάνατος betrachtet werden: Wie bei den Seelen der Menschen, muss auch bei den ἄλογα ζῷα ein Teil der Seele den körperlichen Tod überleben. Blieb in *Abst.* I 19-20 zunächst die Frage offen, ob eine Verwandtschaft zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen bzw. ob die Unsterblichkeit auch für nicht-menschliche Seelen zu vermuten ist, scheint Porphyrios mit seinen Äußerungen zum rationalen Verhalten der Tiere nun eine deutliche Position einzunehmen: Im Gegensatz zu den Pflanzen⁴⁴ haben Tiere und Menschen beide im Prinzip die gleiche Seelenart, weil sich in beiden Lebensformen die gleichen Fähigkeiten (αἴσθησις, μνήμη und vor allem λόγος) zeigen und diese auf die gleiche Weise wirken. Tiere und Menschen sind in ihrer Seele außerdem gleichermaßen unsterblich, weil beide einen unsterblichen Seelenteil besitzen, und zwar in der rationalen Funktion des λόγος.

Nach Porphyrios' Abhandlung aus dem III. Buch sind Tiere und Menschen aufgrund der λόγος-Tätigkeit daher als wesensgleich zu definieren, und somit werden die Prämissen zur Seelenwanderung erfüllt. Die Auffassung der ὁμοφυλία zwischen Menschen und Tieren zieht jedoch zugleich einige paradoxe Folgen nach sich, welche in Bezug auf ihre jeweiligen Fähigkeiten eine natürliche Verschiedenheit zwischen den beiden biologischen Gattungen infrage stellen: Wenn für Porphyrios zwischen der Seele der Menschen und der der Tiere eigentlich kein Wesensunter-

⁴⁴ In dieser Hinsicht müssen Pflanzen laut Porphyrios von dem Wanderungsprozess ausgeschlossen werden. Von dieser Möglichkeit ist die Rede im I. Buch, wo Porphyrios den stoischen bzw. peripatetischen Einwand diskutiert, dass nicht nur Tiere, sondern auch Pflanzen verschont werden sollten, wenn man annimmt, dass auch in diesen „eine Seele nach der Lehre der Metempsychose eingewurzelt wird“ (εἴ γε καὶ τοῦτοις ἐμφύεται ψυχὴ κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν; *Abst.* I 6,3). Siehe dazu auch Clark (2000), Anm. 29, S. 125-126.

schied besteht – kann ein Tier dann auch wie ein Mensch in der Lage sein, während seines irdischen Lebens die intelligible Stufe des Intellekts zu erreichen?

2.2) Tiere und Menschen als unterschiedlich λόγος-fähig

Die Ausführung verschiedener Aufgaben der praktischen Existenz, wie sich anhand der Beispiele aus der Tierwelt im III. Buch von *De Abstinencia* zeigen lässt, stellt für Porphyrios jedoch nur die niedrigste und vermutlich bedeutungsloseste unter den Funktionen dar, welche ein einverleibter λόγος erfüllen muss. Auf dieser Stufe der Seelenvermögen wird die mögliche Ausdehnung der Vernunft auf Tiere kaum eine Besonderheit im Panorama der platonischen Schule dargestellt haben, wie die Diskussion über dieses Thema in Plutarchs *Moralia*⁴⁵ bezeugt. Wenn Tiere in dem oben beschriebenen Sinn rational agieren, indem sie z. B. den Schmerz vermeiden oder das Vergnügen verfolgen, verwenden sie den λόγος als „[...] Ordnungselement, das die Funktion der Alogia-Vermögen garantiert“, wie Deuse (1983) die entsprechende Aufgabe des λόγος definiert⁴⁶. Eine derartige Aufgabe des rationalen Vermögens erfüllt allerdings nicht das ganze Spektrum seiner Eigenschaften, die man dagegen beobachten kann, wenn die Seele sich in einem Menschenkörper befindet. Denn neben dieser Aktivierung der Vernunft auf einer irrationalen Stufe oder, um Deuses Definition zu paraphrasieren, als Instrument zur Erfüllung der Begierde ihres Leibes, übernimmt der λόγος für Plotins Schüler generell auch eine andere Funktion, nämlich die, als Mittel zur Wiedervereinigung der Seele mit der höheren Stufe des Intelligiblen zu dienen. Die seelische Fähigkeit der Vernunft tritt vor allem in diesem Sinn in den Vordergrund, wenn es bei Porphyrios um das höhere geistige Erkennen, mit anderen Worten um den Kontakt des Menschen mit dem Intellekt (νοῦς) geht⁴⁷. Auf dieses ausschlaggebende Prinzip seiner Psychologie, dass nämlich die Rolle des λόγος primär in seiner Funktion als „Brücke“ zu den intelligiblen Formen besteht, wird ebenfalls in *De Abstinencia* häufig hingewiesen, vor allem am Ende des I. Buches (*Abst.* I 27-57), wo an eben diese Besonderheit des menschlichen λόγος appelliert wird, um den Leser zur Verwirklichung seiner geistigen Begabung zu ermuntern. Das Ziel der rationalen Aktivität (λόγισμος⁴⁸) liegt nicht in der täglichen Zusammenarbeit mit den ir-

⁴⁵ Siehe dazu auch Kap. II, S. 72.

⁴⁶ Deuse (1983), S. 195. Eine „Ordnungsfunktion“ hat der λόγος nach Deuse auch bei Menschen, die sich nicht dem Intellekt, sondern der Irrationalität zuwenden. Bei den Tieren befindet sich der λόγος dagegen ständig in einem solchen irrationalen Zustand. Siehe dazu auch Deuse (1983), S. 194ff.

⁴⁷ Eine solche Verbindung des λόγος-Vermögens mit dem νοῦς ist möglich, weil die Vernunft genau den Teil der Seele darstellt, welcher immer im Intellekt verbleibt. Zu Porphyrios' Theorie, dass der Kernpunkt der Seele im Prinzip mit einem nicht einverleibten Intellekt gleichzusetzen ist, vgl. auch die Arbeiten von Karamanolis (2005; 2006). Zu den Kritikpunkten des späteren Neuplatonismus an Plotins Theorie der „undescended soul“ siehe auch Dillon (2005).

⁴⁸ Es scheint hier in Porphyrios' Sprachverwendung keinen entscheidenden Unterschied zwischen λόγος und λογισμός zu geben. Während der erste Terminus vermutlich das allgemeine Vorhandensein der Vernunft in den verschiedenen Lebewesen bezeichnen will, bezieht sich der zweite mehr auf die menschliche Fähigkeit und auf seine

rationalen Aktivitäten der μνήμη und der αἴσθησις, sondern hauptsächlich in ihrer höheren Verwendung außerhalb der körperlichen Aktivitäten, d. h. „in dem Leben nach dem Nous“ (τὸ ζῆν κατὰ νοῦν; *Abst.* I 29, 4). Wird die Fähigkeit zum Denken beim Menschen somit nicht allein auf der Stufe der ἀλογία wirksam, sondern kann „den irrationalen Teil“ in ihm unter ihrer Kontrolle behalten (ἐγκρατὴς παντὸς ἀλογίστου; *Abst.* I 44, 1), wird die Seele ihre Aufmerksamkeit auf das Intelligible lenken und sich mit dem Intellekt in Verbindung setzen⁴⁹.

Kernpunkt des seelischen Zustandes des Philosophen und primäre Aufgabe seines λόγος muss für Porphyrios natürlich diese auf den νοῦς bezogene Funktion sein, und nicht der tägliche Gebrauch im Kontakt mit der ἀλογία. Stellt man diese höhere Bedeutung der Rationalität in Rechnung, könnte die oben genannte Zuschreibung der Vernunft auch den Tieren durchaus problematisch erscheinen. Denn die Intuition im III. Buch von *De Abstinencia* – dass die Aktivität der Vernunft die Verwandtschaft des ἄνθρωπος mit den anderen animalischen ζῷα motiviert – lässt sich auf den ersten Blick im Sinne einer Erweiterung des Anteils am Intellekt interpretieren, welcher laut Porphyrios jedoch einer beschränkten Anzahl von Menschen, nämlich den Philosophen, vorbehalten ist. Mit anderen Worten: Theoretisch scheint der Kontakt mit dem Intellekt auch den Tieren möglich zu sein, das heißt, auch animalische Lebensformen könnten dazu in der Lage sein, den noetischen Status des Philosophen zu erreichen, denn in ihrer Seele ist die Aktivität der Vernunft auf gleiche Weise präsent und wirksam wie in der Seele der Menschen. Obwohl Porphyrios jedoch jedem animalischen Lebewesen die gleiche rationale Seele zuschreibt, sagt er an keiner Stelle in *De Abstinencia*, dass Tiere eine solche Verbindung beanspruchen können. Dass aufgrund ihrer Verwendung des λόγος auch den Tieren eine solche Vereinigung mit den höchsten Stufen des Intelligiblen offensteht, mit anderen Worten, dass für Porphyrios auch andere, nicht-menschliche Lebewesen wie die Menschen z. B. philosophieren können, scheint völlig unplausibel zu sein, denn für Porphyrios ist gerade „unserer Selbst“, d. h. die menschliche Natur, mit dem Intellekt zu identifizieren (αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς; *Abst.* I 29, 4), und sicherlich nicht die Natur der Tiere. Porphyrios' These aus *Abst.* III 1, 4 dass aufgrund der Präsenz und der Aktivität der Vernunft in beiden Lebewesen eine mögliche ὁμοφυλία zwischen Tieren und Menschen vor-

mögliche Verbindung mit dem Intellekt. Dies hindert Porphyrios aber nicht daran, λογισμός auch für die Rationalität der Tiere zu verwenden (siehe z. B. *Abst.* III 14, 4, wo der Terminus explizit in Bezug auf die Intelligenz der Tiere auftaucht). Neben diesen Termini ist in *De Abstinencia* auch oft von λογιστικόν und dem Verb λογίζεσθαι die Rede.

⁴⁹ In diesem Sinne bezeichnet Porphyrios beispielsweise in *Abst.* I 43, 2-3 den λόγισμος in den Menschen als das Auge des Wagenlenkers (τοῦ ἡνιόχου ... ὄμματος), welcher die Bewegungen (τὰ κινήματα) der ἀλογία ordnen soll. Der Vergleich geht möglicherweise auf Platons Mythos der Seelenwagen in *Phaidros* (249a4ff.) zurück, wo es heißt, es obliege dem Wagenlenker, ihre zwei Rosse unter Kontrolle zu halten.

ausgesetzt werden kann, bereitet somit Schwierigkeiten, sobald man sie unter der Perspektive der λόγος-νοῦς-Interaktion betrachtet⁵⁰.

In seiner Arbeit über Porphyrios' Seelenlehre ist Deuse (1983)⁵¹ bemüht, diese Inkongruenz durch die ontologische Herausstellung einer Tier- und einer Menschenvernunft zu lösen. Er vertritt die Meinung, dass Porphyrios' Definition des λόγος in *De Abstinencia* die Unterscheidung verlangt, ob das rationale Prinzip in einem Tier- oder in einem Menschenkörper aktiviert wird. Unter den obersten Rang der menschlichen Vernunft, welcher die Rückkehr zum Intellekt offensteht, setzt er eine zweite und niedrigere Natur des λόγος, die spezifisch die Intelligenz der Tiere kennzeichnet. Indem Deuse die unterschiedlichen Aufgaben, welche die Vernunft in Tieren und Menschen übernimmt, auf zwei unterschiedliche Substanzen der Seele zurückführt, kann er erklären, weshalb allein Menschen und nicht Tiere einen Anspruch auf „das Leben im Nous“ haben: Auch wenn die meisten Individuen die höchste Stufe des Intellektes nicht erreichen, ist letztlich nur der Mensch (im Gegensatz zu jedem anderen Tier) durch den ihm zugeschriebenen λόγος im Besitz eben jener Seelensubstanz, welche zur Erfüllung seiner intelligiblen Begabung führen kann. Auch wenn eine solche Herabsetzung des tierartigen λόγος möglicherweise einen plausiblen Grund bereitstellt, weshalb Tiere trotz ihrer Intelligenz nicht philosophieren können, wird Deuses ontologische Differenzierung zugleich kontraproduktiv, wenn man Porphyrios' Prinzip der Tier-Mensch-ὁμοφυλία berücksichtigt. Die Idee, dass „[...] unter diesem Aspekt der Intensität des Logos-Einflusses [...] von einem Unterschied im Wesen der Tier- und Menschenseele [...]“⁵² die Rede sein sollte, lässt sich nämlich kaum mit dem argumentativen Ziel des III. Buches vereinbaren: Wie in *Abst.* III 1, 4 erklärt wird, kann es laut Porphyrios' Gegner zu einer Form der Gerechtigkeit nur innerhalb der ὁμοία kommen. Auch wenn die λόγος-ἄλογία-Komposition der Seele im Menschen und der Seele in Tieren die gleiche bleiben mag⁵³, kann man diese Ähnlichkeit argumentativ kaum fruchtbar machen, da zwischen den Gattungen stets ein Unterschied in der Substanz ihrer Seele bleibt, der die im III. Buch diskutierte ὁμοφυλία in-

⁵⁰ Die Präsenz des λόγος in Tieren scheint dagegen für Clark (2001) keine Schwierigkeit darzustellen. Nach seiner Ansicht ließe sich auch in diesem Fall eine Berührung mit dem Nous annehmen, denn wenngleich Porphyrios „never claims that animals have intellect [...]“, „he does insist that religious tradition [...] acknowledges the close relationship of animals with gods“ (S. 43).

⁵¹ Siehe dazu Deuse (1983), vor allem S. 194-197 und S. 209-213. Einer ähnlichen Auffassung scheint auch Pletsch (2005, S. 186-199) zu sein.

⁵² Deuse (1983), S. 212. In dieser Hinsicht ist Deuse auch der Meinung, dass *De Abstinencia* auf diese Weise einen weiteren Beweis zu seiner Theorie von Porphyrios' Seelenwanderungslehre liefert, d. h. dass die Seele bei dem ersten Wahlakt im Jenseits ihre rationale bzw. irrationale Natur auswählt, da sie sich in einem Tier „der Vorherrschaft der Alogia-Stufe beugt, aber auf dieser Stufe wirkend ihr Logos-Wesen niemals ganz verliert“ (S. 212).

⁵³ Auf dem Gedanken, dass Tiere und Menschen über die gleiche Komposition der verschiedenen Seelenkräfte verfügen, soll laut Deuse Porphyrios' Argumentation in *De Abstinencia* zugunsten der Gerechtigkeit gegenüber Tieren basieren. Ihm zufolge bedeutet der Wesensunterschied zwischen der Tier- und der Menschenseele nämlich „nicht eine Veränderung der beiden Seelenarten gemeinsamen Seelensubstanz“ (S. 212), d. h. der schieren Zusammensetzung von λόγος und ἄλογία.

konsistent werden lässt. Auch wenn die Tiere somit Anteil an der Vernunft haben, ergibt sich dennoch eine seelische Differenz zum Menschen, welche letztlich zum Ausschluss jeder Form eines menschlich-animalischen Bündnisses führt. Wie kann man überzeugend behaupten, dass die Verwandtschaft zwischen Tieren und Menschen zur Gerechtigkeit führen könne, wenn sich die Seele dieser Lebensformen, trotz ihrer Ähnlichkeit hinsichtlich der Funktion der Vernunft, in ihrem Wesen streng genommen unterscheidet?

Vielleicht auch, um derartige Missverständnisse bezüglich des „tierischen“ λόγος möglichst zu vermeiden, fügt Porphyrios in *De Abstinencia* zwischen Tieren und Menschen schließlich einen „Vernunftunterschied“ ein, welcher jedoch die Substanz der Vernunft unangetastet lässt. Das Prinzip, dass Tiere den λόγος nur auf eine unvollkommene Weise zum Ausdruck bringen können, ohne dass damit notwendigerweise eine unterschiedliche οὐσία der Seele einhergehen muss, lässt sich laut Porphyrios bereits manchen Passagen bei Aristoteles entnehmen (*Abst.* III 7, 1⁵⁴):

Man muss aber auch die innere und interne Vernunft der Tiere (τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον) zeigen. Der Unterschied zu den Menschen scheint, wie auch Aristoteles manchmal sagt⁵⁵, nicht ihre Substanz zu verändern (οὐκ οὐσία διαλλάττουσα), sondern lässt sich in dem ‚Mehr und Weniger‘ beobachten (ἀλλ’ ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον).

Die unterschiedliche Aktivierung der λόγος-Funktion in den Tieren ist für Porphyrios nicht auf die unterschiedliche Substanz ihrer Seele zurückzuführen, sondern Menschen und Tiere haben dieselbe Art der Vernunft, welche sich aber in diesen Erscheinungsformen „mehr und weniger“ (μᾶλλον καὶ ἥττον) beobachten lässt. Was er unter dem „μᾶλλον καὶ ἥττον“ in der Vernunft versteht, wird im III. Buch von *De Abstinencia* mit einem Exkurs über die Art und Weise erklärt, wie sich die verschiedenen Seelenkräfte in den verschiedenen Lebewesen unterschiedlich zeigen. Wie Porphyrios immer wieder einräumt, ist diese Idee nicht seine eigene Erfindung, sondern etwas, das bereits in den Werken seiner Vorgänger ausführlich diskutiert wurde (τὰ τῶν παλαιῶν;

⁵⁴ *Abst.* III 7, 1: Δεικτέον δὲ καὶ τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον. φαίνεται δὲ ἡ παραλλαγή, ὡς φησί που καὶ Ἀριστοτέλης, οὐκ οὐσία διαλλάττουσα, ἀλλ’ ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον θεωρουμένη.

⁵⁵ Es ist schwer, genau zu sagen, auf welche Stelle von Aristoteles’ Werk Porphyrios sich damit bezieht. Bekannt ist Aristoteles’ Skepsis bezüglich der rationalen Aktivität in Tieren, wie in EN 3 1 4 gesagt wird. Bouffartigue/Patillon (1979, II, Anm. 8, S. 236) beziehen sich u. a. auf Aristoteles’ *Historia Animalium*, IX 1 608a17ff., wo auf die Lernfähigkeit der Tiere hingewiesen wird. Aber der entscheidende Punkt scheint hier die Gleichheit der οὐσία zu sein. Siehe dazu auch die Diskussionen bei Clark (2000, Anm. 414, S. 168) und Sodano (2005, Anm. 25, S. 460).

Abst. III 18, 1). Unter diesen⁵⁶ scheint vor allem Plutarch in seinen Schriften über die Tierwelt viele argumentative Stützpunkte zu der Behauptung zu liefern, dass die Beobachtung, dass Tiere weniger vernünftig als Menschen sind, nicht zwingend zu einer völligen Abschreibung ihrer Intelligenz oder zu der Annahme der Andersartigkeit ihrer Seele führen muss. Mehr oder weniger ausdrücklich zitiert Porphyrios im Laufe der Diskussion Abschnitte aus *De Sollertia Animalium* oder aus *De Bruta Ratione Uti* (Abst. III 21ff.), um zu erklären, dass der λόγος sich in einer unterschiedlichen Stärke zeige, je nachdem, ob er in einem menschlichen oder einem tierischen Körper einverleibt ist. Wie schon bei Plutarchs *Moralia* basiert die These, dass Menschen und Tiere dieselbe Art der Rationalität besitzen, auf einem Vergleich zwischen dem λόγος und den niedrigeren Seelenfunktionen, d. h. auf der Annahme, dass sich sowohl der rationale Seelenteil als auch die anderen irrationalen Funktionen, welche in beiden Lebensformen aktiv sind, als unterschiedlich stark erweisen, je nachdem, ob sie sich bei den Tieren oder bei uns zeigen: So können wir beispielsweise nicht so gut sehen, wie die Falken es tun; es wäre jedoch abwegig, aus diesem Grund zu der Schlussfolgerung zu gelangen, dass wir überhaupt nicht sehen können, nur weil sich eine solche Fähigkeit im Vergleich zu dem, was in diesen Tieren geschieht, in uns als unvollkommen erweist (Abst. III 23, 7-8)⁵⁷. Auf eine ähnliche Weise muss auch die Funktion der Vernunft im Hinblick auf ihr Wesen immer die gleiche sein, egal ob diese in einem Menschen- oder in einem Tierkörper verwirklicht wird, aber sie kann sich in den Tieren nur „schwach und trüb“ (λόγον ἀσθενῆ δὲ κεκτηῖσθαι καὶ θολερόν; Abst. III 23, 8) äußern, als könne die Fähigkeit des λόγος hier nicht ihre vollkommene Kraft zeigen.

Auch wenn Plutarchs Überlegung an dieser Stelle als wichtiges Modell für die Unterscheidung der Rationalität gemäß des μᾶλλον καὶ ἥττον gilt, weicht Porphyrios doch von ihm ab, wenn es um den Ursprung dieser Unterscheidung geht. Wie sich im Kapitel II gezeigt hat, scheint Plutarch die unterschiedliche Auswirkung der Seelenfunktionen in den verschiedenen Lebewesen nämlich auf die Aufenthaltszeit der Seele in der Unterwelt zurückzuführen. Nimmt man den abschließenden Mythos von *De Sera Numinis Vindicta* beim Wort (*De Sera Num. Vind.* 567E-F), sollen Teile der Seele von den chthonischen „Handwerkern mit Gewalt gebeugt und umgestaltet werden“ (καμπτομένας βία καὶ μετασχηματιζόμενας ὑπὸ τῶν ταῦτα δημιουργούντων), damit sie dem neuen Leben „angepasst“ werden (ἐφαρμόσειεν ἑτέροις ἤθεσι καὶ βίοις), bevor die Seele zur Wiedergeburt in ein Tier oder in einen Menschen geschickt

⁵⁶ Neben Aristoteles und Plutarch erwähnt Porphyrios im III. Buch auch Theophrast (Abst. III 25, 1) unter denjenigen, die sich „gegen die Stoa und den Peripatos geäußert haben“ (πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ τοῦ περιπάτου εἰς ἀπάντησιν εἰρημένα; Abst. III 24, 6). Theophrast war wahrscheinlich der Verfasser einer Schrift, in der über die Rationalität der Tiere gesprochen wird. Zu den verschiedenen Quellen des III. Buches vgl. auch die Einführung in der Ausgabe von Bouffartigue/Patillon (1979), II, S. 138ff.

⁵⁷ Zu dieser Argumentation bei Plutarch siehe auch Kap. II, S. 72ff.

wird⁵⁸. In *De Abstinencia* ist dagegen von einer solchen präexistenziellen Vorbereitung der Seele auf ihre nächste Geburt, welche sie dem menschlichen oder tierischen Leib anpassen soll, nicht die Rede. Vielmehr ist die Antwort auf die Frage, weshalb sich z. B. die gleiche Art der Vernunft in Menschen und Tieren „mehr und weniger“ äußert, laut Porphyrios in der differentiellen Körperstruktur der Lebensgattung zu suchen, in welcher sich die Seele gerade befindet. Die körperlichen Differenzen beeinflussen nämlich die Aktivität der Seele, indem sie die Stärke und die Schwäche einer gewissen Fähigkeit bestimmen, welche die einverleibte Seele ausüben kann, ohne dadurch jedoch ihre Substanz überhaupt zu ändern (*Abst.* III 8, 6⁵⁹):

Wechsel in den Körpern (σωμάτων δὲ παραλλαγῶν) sind in der Lage, sie [die Tiere] leicht oder schwer affizierbar zu machen und ihnen die Vernunft mehr oder weniger an die Hand zu geben (καὶ μᾶλλον ἢ ἥττον πρόχειρον ἔχειν τὸν λόγον), aber sie sind nicht in der Lage, die Seele bezüglich ihrer Substanz zu ändern (κατ’ οὐσίαν δὲ τὴν ψυχὴν ἐξαλλάττειν οὐ δύνανται), denn sie haben nicht die Wahrnehmungen und die Affektionen gewandelt und sie haben sie auch nicht völlig verschwinden lassen.

Behält die Seele somit immer ihre rationale Substanz, egal ob man von Tieren oder von Menschen spricht, ist die unterschiedliche Kraft ihres jeweiligen λόγος auf die Verschiedenheit der Körperformen (σωμάτων δὲ παραλλαγῶν) zurückzuführen. In dieser Hinsicht kann Porphyrios die Seele so beschreiben, als würde sie den Körper eines Menschen oder eines Tieres wie ein „Instrument“ (χρηται αὐτῷ ὀργάνῳ; *Abst.* III 8, 9⁶⁰) verwenden: Da dieses „körperliche“ Instrument aber bei den Tieren zu der intellektuellen Aktivität nicht tauglich ist, kann die Seele keine vollkommene Erfüllung ihrer Intelligenz erreichen. Und auf diese Unangemessenheit ihres Körpers für die λόγος-Funktion muss deshalb auch die Unfähigkeit der Seele zurückgeführt werden, auf der Stufe des Nous geistig tätig zu sein, welche sich zwingend ergibt, wenn die Seele in einem Tierkörper lebt. Nicht die unterschiedliche Natur der Seele in einem Tier, sondern die Form des Tierkörpers ist somit dafür verantwortlich, dass das Erreichen des Kontaktes mit dem Intellekt in diesem Lebewesen nicht vollzogen werden kann. Will man in dieser Motivation für die Unzugänglichkeit des Nous bei den Tieren eine Differenz zwischen Tieren und Menschen er-

⁵⁸ Zur Bedeutung des μᾶλλον καὶ ἥττον für Plutarchs Darstellung der Unterwelt siehe auch Kap. II, S. 73ff.

⁵⁹ *Abst.* III 8, 6: Σωμάτων δὲ παραλλαγῶν εὐπαθεῖ μὲν ἢ δυσπαθεῖ ποιῆσαι δύνανται, καὶ μᾶλλον ἢ ἥττον πρόχειρον ἔχειν τὸν λόγον, κατ’ οὐσίαν δὲ τὴν ψυχὴν ἐξαλλάττειν οὐ δύνανται, ὅπου γε οὐδὲ τὰς αἰσθήσεις οὐδὲ τὰ πάθη ἔτρεψαν, οὐδὲ τέλεον ἐκβεβηκυίας ἐποίησαν.

⁶⁰ Trotz ihrer Meinung über Porphyrios’ Seelenwanderungslehre betont auch Carlier (1998) die Bedeutung der Passage für die „consubstantialité“ aller Seelen, da hier „[...] la liaison au corps affecte l’âme mais non pass on essence“ (S. 147). Die Beschreibung des Körpers als ὄργανον ist zweifellos ein Leitmotiv in der porphyrischen Seelenlehre. Zu einer ähnlichen Definition des σώμα als „Instrument der Seele“ siehe auch *Ad Gaurum* AG 53, 25 K.

kennen, kann sie für Porphyrios jedoch nicht für ausreichend gehalten werden, um die Gerechtigkeit zu verletzen, welche diese Lebewesen aufgrund der ὁμοουσία ihrer Seelen von Natur aus miteinander verbindet. Auch wenn die leiblichen παραλλαγái das Erreichen des Intellektes und der philosophischen Übung bedingen, da sie diesen Zweck der Seele ausschließlich bei den Menschen ermöglichen, sind diese körperlichen Differenzen nicht in der Lage, ihr Bündnis infrage zu stellen, denn dieses basiert auf der Gleichheit der seelischen οὐσία, wie in *Abst.* III 1, 4 betont wurde, und der Eintritt in einen Menschen- bzw. Tierkörper vermag die seelische Substanz nicht zu verändern.

Während die Stoiker die Tiere aufgrund ihres seelischen Wesensunterschiedes von jeder Form der Gerechtigkeit mit den Menschen ausschließen, kann Porphyrios dies mithilfe seiner Seelenlehre zurückweisen: Wie die Beispiele im III. Buch gezeigt haben, ist die Seele eines Menschen oder eines Tieres nach seiner Meinung gleichermaßen rational; vielmehr sind die Körperformen für die unterschiedlichen Auswirkungen der rationalen Kräfte verantwortlich bzw. sie konstituieren die erste Prämisse für einen möglichen Kontakt mit dem Nous. In diesem Sinn stellt die Differenz der Menschen in Bezug auf die Zugänglichkeit des Nous keine Gefahr für die These der δικαιοσύνη dar, denn auch unter der Perspektive des potentiellen Kontaktes mit dem Intellekt bleibt das Kriterium, durch das die Gerechtigkeit üblicherweise motiviert wird – die Gleichheit der Seele – unberührt. Porphyrios hebt diesen Punkt in *De Abstinencia* mehrmals hervor, wenn er wiederholt, dass die Erfüllung der intellektuellen Begabung, welche das irdische Schicksal der Seele eines Menschen von der Seele eines Tieres zumindest theoretisch unterscheidet, nicht die automatische Folge eines jeden Menschenlebens repräsentiert: Der Nous ist kein Charakteristikum des Menschen aufgrund der Besonderheit seiner Seele; der Erwerb der noetischen Stufe und der Zugang zum Nous gelingt letztlich nur einer sehr geringen Anzahl von Individuen. Auch wenn das „wahre Selbst“ eines Menschen in der Verbindung der Seele mit dem Intellekt zu suchen ist, wie Porphyrios in *De Abstinencia* immer wieder hervorhebt, verhalten sich die meisten Menschen nicht im Einklang mit dem Nous, sondern erweisen sich, ganz wie die mit ihnen von Natur aus verbundenen Tiere, bisweilen sogar als außergewöhnlich wild und ungezügelt, ohne damit die Verwandtschaft zu ihren Mitmenschen zu verlieren. Diejenigen z. B., welche „ihre Kinder und ihre Eltern töten“ (παιδοφόνους καὶ πατροκτόνους; *Abst.* III 19, 3), sind sogar schlimmer als die wildesten Tieren, da sie den Intellekt nicht erreichen und ihr λόγος – wie bei den Tieren – lediglich im Auftrag der irrationalen Sinnlichkeit arbeitet. Wenn jedoch sogar mit solchen Individuen, die aufgrund ihrer mangelhaften Verwendung des λόγος besonders „animalisch“ und „wild“ erscheinen, unser natürliches Bündnis nicht verloren geht (πρὸς μὲν τούτους οἶεσθαι <δίκαιόν τι> εἶναι ἡμῖν; *Abst.* III 19, 3), dann noch weniger mit zah-

men Tieren wie dem Hund oder dem Ochsen, welche täglich im Kontakt mit uns leben, ohne solche „Übel“ zu begehen, sondern uns sogar unschätzbare Hilfe leisten.

Indem den Tieren der λόγος zugeschrieben wird, werden somit im III. Buch von *De Abstinencia* die psychologischen Bedingungen rezipiert, welche laut *Abst.* I 19-20 für die Annahme der Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren erforderlich sind: Tiere und Menschen sind hinsichtlich der Seele beide ἄθάνατοι und ὁμοούσιοι; jede andere Differenz in der Wirkung der Seele ist auf die unterschiedliche Körperform zurückzuführen. Dieser Schritt in seiner Psychologie bedeutet allerdings noch nicht, dass Porphyrios in *De Abstinencia* zugleich bereit ist, die Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren automatisch zu akzeptieren. Wie schon in *Abst.* I 19-20 betont, kann die Lehre sogar als eschatologische Begründung für die Gewalt gegen Tiere interpretiert werden, d. h. im Sinne der Befreiung ihrer Seele von ihrer gegenwärtigen Existenz in einer erniedrigenden Lebensform, und somit als starker Einwand zu seinen Ansichten über die Gerechtigkeit fungieren. Wie sich aber demnächst zeigen wird, liegt im Ursprung solcher Inkongruenzen bezüglich des Schicksals der Tiere nach dem Tod eine fehlerhafte Beschreibung der Natur der Seele, genauer gesagt, ein unkorrektes Bild vom Prozess der Trennung der Seele von ihrem Körper. Für Porphyrios bietet die Trennung der Seele mittels Gewalt eigentlich nie einen Vorteil für die Seele, auch wenn sich diese gerade in einem Tierkörper befindet. Das Töten eines Tieres, das nach der Argumentation der Anti-Vegetarier zu einer schnelleren Rückkehr der Seele in das menschliche Leben führen sollte, wirkt letztlich nicht als Befreiung aus einer solchen erniedrigenden Lage. Denn nimmt man genauer in Augenschein, welche Folgen eine solche unnatürliche Abscheidung für die Seele haben kann, ruft die Gewalt gegen Tiere vielmehr das Gegenteil von dem hervor, was Porphyrios' Gegner in ihrer Kritik der Seelenwanderungslehre behaupten wollen: Die Seelen der Tiere behalten nach dem gewaltsamen Tod eine materielle Verbindung zu dem alten Leben bei, welche den Aufstieg in den Himmel und ihre mögliche Wiedergeburt in einem menschlichen Körper keineswegs beschleunigt, sondern womöglich sogar erschwert. Wenn ihr Körper darüber hinaus gegessen wird, treten sie in eine Verbindung zu dem Menschen, der ihn gegessen hat, und verunreinigen dadurch auch seine Seele.

3) Die gewaltsame Trennung der Seele vom Körper

Die Diskussion im III. Buch über die Vernunft der ζῷα, durch welche Porphyrios zu einer Begründung für die Ausdehnung der Gerechtigkeit auf die Gattung der Tiere gelangt, lässt sich somit auch als eine Stellungnahme zugunsten der Voraussetzungen der Metempsychose

interpretieren. Jedoch bleibt die Doktrin im Rahmen des porphyrischen Vegetarianismus ein schwieriger Punkt, welcher die Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung in einer eschatologischen Hinsicht fragwürdig erscheinen lässt. Wie Porphyrios in *Abst.* I 19-20 betont hat, lässt sich die Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren andererseits angeblich als Aufforderung zur Gewalt gegen andere Lebensformen verstehen, nämlich in der Überzeugung, dass ihre Seele schneller zur ἀνθρωπίνη φύσις zurückkehrt, wenn das Tier getötet und gegessen wird. Soll die Erweiterung der λόγος-Fähigkeit über den menschlichen Bereich hinaus in *De Abstinentia* als Erweiterung des Wanderungsprozesses auch auf Tiere verstanden werden, muss Porphyrios somit zugleich eine alternative Lehre bezüglich der Folgen der Gewalt auf ihre Seelen vertreten. Mit anderen Worten: Wenn ausgeschlossen werden kann, dass sie, wie von den Anti-Vegetariern in *Abst.* I 19-20 behauptet, auf diese Weise schneller in die menschliche Natur zurückkehren – was geschieht dann mit den Seelen in Tieren, wenn die Befreiung von ihrem Körper durch einen gewaltsamen Tod verursacht wurde? Was folgt in Wirklichkeit aus einem solchen Gewaltakt, wenn die Seele eines Tieres davon betroffen wird? Um diese Fragen zu Porphyrios' Metempsychose in *De Abstinentia* zu beantworten, ist zunächst eine Untersuchung über die Wirkungen der Gewalt auf die Seele der Menschen und der Tiere in der neuplatonischen Psychologie erforderlich.

Dass für Porphyrios ein Unrecht wie das Töten eines Tieres sich auch zum Guten wenden kann – etwa zur Wiedergeburt seiner Seele in einem Menschen –, scheint schon *prima facie* verdächtig, wenn man beachtet, was traditionell in der platonischen Schule über Gewalt (βία) zum Zwecke der Befreiung der Seele vom Körper gesagt wird. So scheint beispielsweise die Gewalt gegen sich selbst, d. h. der Selbstmord, durch den man den Körper vermeintlich schneller und effektiver loswerden kann, bereits in *Phaidon* kein guter Ersatz zur asketischen Ausübung der Philosophie zu sein (τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι; *Phd.*, 61d4). Ist Platon aber in seiner Widerlegung des Freitodes als Art der „Einübung des Todes“ (μελέτη θανάτου; *Phd.*, 81a1-2) in mancherlei Hinsicht nicht völlig überzeugend, versuchen doch seine Nachfolger präzisere Begründungen für die Behauptung vorzulegen, eine Trennung der Seele mittels Gewalt sei zwecklos⁶¹. In seiner kurzen Abhandlung über die ἐξαγωγή, d. h. über das Ausgehen der Seele aus ihrem Körper (*Enn.* I 9), erklärt z. B. Plotin, dass ein solcher unnatürlicher Anspruch auf den Tod keineswegs die erwünschte Entfesselung vom Körper hervorruft, sondern auf die

⁶¹ Die in *Phaidon* erwähnte These, dass es uns nicht zustehe, die Zeit des Todes selbst zu bestimmen, weil wir eigentlich „ein Besitztum der Götter“ seien (ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι; *Phd.*, 62b8), scheint nicht unbedingt zu befriedigen. Nicht klar – siehe die Diskussion bei Cooper (1999), S. 520ff. – ist, ob dieses Motiv möglicherweise auch auf den Pythagoreer Philolaos bezogen werden sollte, welchen Sokrates in diesem Zusammenhang mehrmals erwähnt (*Phd.*, 61d6ff.). Zu Platons Ansichten über den Selbstmord in *Phaidon* und zu ihrer Problematisierung in der platonischen Schule siehe auch Thiel (2001), S. 21-23.

Seele sogar den entgegengesetzten Effekt hat: die Seele bleibt hier vielmehr in ihre Affektionen gebunden. Laut Plotin agiert die βία im Falle eines Selbstmordes als Ursache von Affektionen in der Seele, indem sie z. B. „Schmerz“ (λύπη) und „Wut“ (θυμός) produziert und die Seele somit nach dem körperlichen Tod unrein zurücklässt. Aus diesem Grund kann Gewalt eigentlich nicht als Abkürzung zum Erreichen des glücklichen Status der philosophischen Apathie betrachtet werden, denn durch einen solchen Tod erweist man sich nicht als ἀπαθής. Daher ist eine solche Lösung laut Plotin für den guten Mann nicht praktikierbar, denn die βία ruft genau das Gegenteil dessen hervor, was man eigentlich mit ihrer Ausübung erreichen wollte (*Enn.* I 9, 7-11⁶²):

Wenn nun aber jemand bewerkstelligt, dass der Körper (λυθῆναι τὸ σῶμα) sich auflöst? Dann hat er Gewalt angewendet (ἐβιάσατο), er hat sich eigenmächtig entfernt (ἀπέστη αὐτός) und nicht der Körper hat sich entfernt. Ferner, wenn er den Körper auflöst, ist er nicht ohne Affektionen (οὐκ ἀπαθής), sondern es ist in ihm Abscheu (δυσχέρανσις) oder Schmerz (λύπη) oder Zorn (θυμός). Man darf es nicht tun.

Wie sein Lehrer in *Enn.* I 9, verwirft auch Porphyrios die Gewalt als wirksame Methode zur Lösung der Seele vom Körper⁶³. Auch er ist nämlich der Ansicht, dass es dem Philosophen schlicht nicht gestattet ist, die Befreiung der Seele vom Körper dadurch zu erreichen, dass man Selbstmord ausübt, und zwar, weil eine solche Gewalt nicht zur vollständigen Befreiung der Seele von den Affektionen führt, sondern zu einer tieferen Assoziation mit dem Körperlichen. Eine solche Widerlegung des Freitodes als „philosophisches“ Mittel findet sich in seinem Gesamtwerk immer wieder: In Übereinstimmung zu dem, was Plotin über die richtige ἐξαγωγή der Seele sagt, wird der willentliche Tod z. B. in den *Sententiae* als naturwidrig beschrieben, denn nur die φύσις und nicht der Mensch allein soll das, „was sie gebunden hat“ (ὃ ἔδησεν ἡ φύσις, τοῦτο φύσις λύει; *Sen.* 8, 5), lösen, nämlich die Bindung an das Körperliche⁶⁴. In einer Schrift wie *De Abstinencia*, welche mit der Diskussion über den Vegetarianismus primär die Absicht verfolgt, den

⁶² *Enn.* I 9, 7-11: Τί οὖν, εἰ μηχανήσαιο τις λυθῆναι τὸ σῶμα; Ἡ ἐβιάσατο καὶ ἀπέστη αὐτός, οὐκ ἐκεῖνο ἀφῆκε· καὶ ὅτε λύει, οὐκ ἀπαθής, ἀλλ' ἢ δυσχέρανσις ἢ λύπη ἢ θυμός· δεῖ δὲ μηδὲν πράττειν. Übers. von Harder (1971), leicht verändert.

⁶³ Porphyrios' Interesse an einer solchen Thematik erscheint nicht erstaunlich, wenn man die biographischen Notizen beachtet, in denen seinen Problemen mit Depressionen große Aufmerksamkeit geschenkt wird, wie Eunapios in seiner Porphyrios-Biographie berichtet (IV 1, 6-8). Eine ähnliche Auskunft findet sich auch in *Vita Plotini* 11.11-15. Vgl. dazu auch Sodano 1993, S. 207ff. und Clark 2000, Anm. 134, S. 137.

⁶⁴ *Sen.* 8, 5ff.: Ὁ ἔδησεν ἡ φύσις, τοῦτο φύσις λύει, καὶ ὃ ἔδησεν ἡ ψυχὴ, τοῦτο αὐτὴ λύει· ἔδησε δὲ φύσις μὲν σῶμα ἐν ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σώματι. φύσις μὲν ἄρα λύει σῶμα ἐκ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν λύει ἀπὸ σώματος. Wahrscheinlich in diesem Sinne identifiziert Porphyrios in der darauffolgenden Sentenz den „Tod der Philosophen“ (ὁ θάνατος [...] φιλοσόφων; *Sen.* 9, 3-4) mit der lebenslangen Trennung von den Affektionen, und definiert ihn als unterschieden von dem „bekannten Tod“ (ὁ μὲν οὖν συνεγνωσμένος; *Sen.* 9), vermutlich dem natürlichen Tod, welcher jedes Individuum betrifft, wenn der Körper stirbt. Zu der Interpretation der *Sen.* 8 und 9 im Hinblick auf den Selbstmord siehe auch Thiel (2001) und Brisson (2005), II, S. 395-400.

Weg zur Bereinigung der Seele des Philosophen aufzuweisen, beschäftigt sich Porphyrios selbstverständlich auch mit dem Thema der Gewalt als Mittel zur Befreiung der Seele von der Welt der Materie. Das Thema des Suizides und der Gewalt gegen sich selbst gewinnt eine gewisse Aufmerksamkeit vor allem in der zweiten Hälfte des I. Buches, in der Porphyrios sich deziert mit der Trennung vom Körper als Lebensziel des Philosophen beschäftigt (*Abst.* I 27-57). Bei der Frage, weshalb der Freitod das Erreichen des philosophischen Lebenszwecks zunichte macht, scheint Porphyrios in *Abst.* I 38, 2⁶⁵ für den gewaltsamen Akt der Trennung vom Körper neben der folgenden Unreinheit der Seele, auf die schon Plotin hingewiesen hatte, eine zusätzliche Nachwirkung einzuführen:

2. Derjenige, der philosophiert, wird sich selbst sicherlich nicht mit Gewalt aus dem Körper herausführen (οὐκ ἐξάξει). Wenn er nämlich gegen sich selbst Gewalt ausübt (βιαζόμενος), bleibt er nicht weniger dort an dem Ort, welchen zu verlassen er sich selbst mit Gewalt zwingt (ὅθεν ἀπελθεῖν βιάζεται).

Indem er dem guten Philosophen vom Selbstmord abraten will, macht Porphyrios an dieser Stelle auch deutlich, was in der Praxis geschieht, wenn eine solche Art der Trennung vom Körper durchgeführt wird. Die Gewalt gegen sich selbst (βιάζεσθαι) muss in diesem Fall nicht nur für das Entstehen leiblicher Affektionen in der Seele eintreten, wie Plotin in *Enn.* I 9 betont hat. Die πάθη, die aus dem Körper hervorgehen, fesseln die Seele in diesem Fall sogar noch fester an den Körper – wie ein „Nagel“ (ἦλος; *Abst.* I 38, 3⁶⁶) –, d. h. sie verstärken die leibliche Bindung (δεσμός; *Abst.* I 38, 2). Wie Porphyrios an dieser Stelle sagt, führt der Akt des Suizides folglich nicht zu einer endgültigen Lösung der Seele von ihrem Leib, sondern hält die Seele des Selbstmörders genau „dort“ (ἐκεῖ μενεῖ) fest, von wo sie entfliehen will. Mit anderen Worten: Die Gewalt fesselt die Seele an den auf diese Weise gestorbenen Körper, indem sie Affektionen in der Seele hervorruft, und aus diesem Grund wird ihre Wiedervereinigung mit der höheren Stufe des Intellekts verhindert, welche nur durch eine „philosophische“ Trennung vollbracht werden kann. Diese Befestigung der Seele im Reich des Sinnlichen ist bei Porphyrios jedoch nicht in Sinne einer metaphorischen „Sehnsucht“ zu verstehen⁶⁷, als würde die Seele beispielsweise eine generelle Neigung zu ihrer alten Existenz empfinden. Wenn die βία als Mittel der ἀπόστασις der Seele vom Leib verwendet wird, scheint vielmehr eine andere Art des Kontakts mit dem Körper und

⁶⁵ *Abst.* I 38, 2: βία μὲν τοῖνυν ἑαυτὸν ὁ φιλοσοφῶν οὐκ ἐξάξει· βιαζόμενος γὰρ οὐδὲν ἥττον ἐκεῖ μενεῖ, ὅθεν ἀπελθεῖν βιάζεται. Die gleiche Textstelle als Zeugnis für Porphyrios' Meinung auch in Thiel (2001), S. 30.

⁶⁶ Das platonische Bild des Nagels ist von *Phd.*, 83D4-5 abgeleitet. Vgl. dazu auch Sodano (2005), Anm. 63, S. 386.

⁶⁷ Zu dieser Interpretation der Textstelle siehe auch Sodano (2005), Anm. 64, S. 386-387.

mit dem Körperlichen in Kraft zu treten, und zwar ein *materieller* Kontakt. Porphyrios scheint diesen Punkt z. B. deutlich zu machen, wenn er „die Trennung der Seele durch Gewalt“ (ἡ δ' ἀπόστασις [...] μετὰ βίας; *Abst.* I 32, 1) in Analogie zur physikalischen Trennung der wahrnehmbaren Dinge beschreibt, bei welchen „etwas Zerrissenes entweder einen Teil oder eine Spur der Trennung mit sich zieht“ (φέρει γοῦν τι κὰν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἀποσπασθὲν βία ἢ μέρος ἢ ἵχνος τῆς ἀποσπάσεως; *Abst.* I 32, 1). Im Gegensatz zu dieser ist die beste ἀπόστασις vom Körper laut Porphyrios diejenige, welche durch die „Überzeugung“ (πειθώ) oder durch das „Schwinden“ (μαράνσις) erfolgt, d. h. welche „am Getrennten nicht verankert ist“ (ἀπόστασις οὐχ ἥπται οὗ ἀπεσπάσθη; *Abst.* I 32, 1). In diesem Sinn lässt sich auch das Weiterbestehen der Verbindung zu ihrem früheren Körper, welches die „körperliche“ Seele erleben muss, wenn sie mit Gewalt getrennt wurde, als ein physikalischer Prozess verstehen: Auch wenn dieser eigentlich tot ist, bleibt die Seele *tatsächlich* an den Leib gefesselt derart, als ob dieser noch am Leben wäre, da der gewaltsame Tod durch Selbstmord streng genommen keine vollkommene Absonderung herbeirufen konnte. Da eine solche Trennung durch Gewalt etwas von dem Körper mit sich nimmt, d. h. nur unvollkommen sein kann, verbindet der Akt des Suizides laut Porphyrios die Seele mit dem alten Leib vermutlich so, als würde sie ihre Funktionen weiter in ihm aktivieren, auch wenn der Körper nicht mehr zum Leben erweckt werden kann⁶⁸.

Obwohl Porphyrios sich dazu nicht ausdrücklich äußert, muss ein solches Phänomen auch das Schicksal der betroffenen Seele in der Unterwelt beeinflussen, vermutlich mit einer gewissen Beschleunigung ihres Wanderungsprozesses: Da die Ausübung von Gewalt die Seele von ihrem alten Leben nicht befreit, sondern sie an dieses Leben weiterhin fesselt, ist die Seele noch immer für ihren alten Körper verantwortlich. Solange eine solche physikalische Bindung zu der alten Lebensform besteht, kann sie sich vermutlich keinen neuen Körper aussuchen und das neu ausgewählte Leben auf der Erde beginnen. Glaubt Porphyrios, dass eine solche Fesselung auch die Seele eines Tieres betrifft, wenn es gewaltsam getötet wird, könnte die eventuelle Beschleunigung des Wanderungsprozesses für die Lösung der Aporie in *Abst.* I 19-20 entscheidend werden, da Porphyrios auf diese Weise einen Grund an der Hand hat, weshalb das Töten der Tiere nicht zu einer schnellen Rückkehr ihrer Seele in die ἀνθρωπίνη φύσις führen kann: Wenn sie unsterblich und der menschlichen wesensgleich sind, wie Porphyrios im III. Buch gezeigt hat, wie rea-

⁶⁸ Eine präzisere Erklärung zu der Frage, wie dieser Prozess genau ablaufen soll, kann vielleicht *Sen.* 29 liefern. Dort macht Porphyrios für das Weiterbestehen des Kontaktes zum Leiblichen das Wachsen des körperlichen Teils der Seele verantwortlich, d. h. ihres sog. πνεῦμα, welches die Seele während ihres Abstieges auf die Erde erhält. Bei Seelen, welche ihre körperlichen Impulse nicht ignoriert haben, wird das πνεῦμα „schwer und feucht“ (τὸ βαρὺ πωεῦμα καὶ ἐνυγρον; *Sen.* 29, 18, 14). Die derart verunreinigte Seele bleibt daher an das Irdische gebunden oder ist, wie Porphyrios sagt, „im Hades“ (καὶ ἐν Ἅιδου εἶναι; *Sen.* 29, 18, 1). Vgl. dazu auch den Kommentar in Brisson (2005), II, S. 540ff. Zur Theorie des πνεῦμα bei Porphyrios und zu den Funktionen des Seelenwagens in seiner Psychologie siehe auch die Arbeit von Zambon (2005).

gieren dann die Seelen der Tiere auf die Ausübung von Gewalt? Nimmt man an, dass sie als ἄθάνατοι und ὁμοούσιοι ebenfalls in den Wanderungsprozess mit den Menschen involviert sind, bleiben dann auch sie an ihren alten Körper gebunden, wenn sie durch Gewalt von diesem getrennt wurden, oder kehren sie ausnahmsweise sofort in die menschliche Gattung zurück, wie es die Anti-Vegetarier behaupten? Im II. Buch von *De Abstinentia*, wo das Thema der blutigen Opferung zur Diskussion gebracht wird, gibt Porphyrios wichtige Hinweise bezüglich seiner Stellung zu einer solchen Frage. Wo er die Motive diskutiert, warum das Fleisch der geopfert Tiere nicht gegessen werden sollte, beruft er sich auf genau das Widerfahrnis, in welches die Seelen der Selbstmörder verwickelt sind, sodass unmittelbar deutlich wird, was auch den Seelen der Tiere widerfährt, wenn sie geschlachtet werden. In dieser Hinsicht z. B. kann die religiöse Opferung eines Tieres laut Porphyrios mit dem Selbstmord eines Menschen verglichen werden, denn die Seele des Tieres erfährt durch den gewaltsamen Tod die gleichen Konsequenzen, welche bereits im Blick auf den Suizid beobachtet worden waren (*Abst.* II 47, 1-2⁶⁹):

Weil nämlich eine schlechte und irrationale Seele (ψυχὴ φαύλη καὶ ἄλογος), welche den Körper verlassen hat, indem sie mit Gewalt von ihm entkleidet wurde (βία συληθεῖσα), bei diesem verharret, wobei auch die Seelen der Menschen, die mittels der Gewalt gestorben sind, bei dem Körper aufgehalten werden – und dies ist auch der Grund, der hindert, sich selbst mit Gewalt herauszuführen (καὶ τοῦ μὴ βία ἑαυτὸν ἐξάγειν); 2. Weil dann die gewaltsame Opferung der Lebewesen (τῶν ζώων αἱ βίαιοι σφαγαί) die Seelen dazu zwingt, sich an diesen Körpern, die sie verlassen, zu freuen (ἐμφιληδεῖν), und weil eine Seele überhaupt nicht abgehalten wird, dort zu sein, wo das Verwandte (τὸ συγγενές) sie herunterzieht, wurden viele Seelen deshalb auch beim Jammern gesehen, die Seelen der nicht begrabenen Lebewesen bleiben zum Beispiel bei ihren Körpern, welche auch die Magier zu ihrem eigenen Dienst verwenden, indem sie die Seele in die Haft des Körpers oder eines Teiles des Körpers zwingen.

Zwischen dem, was den Seelen der Menschen (τῶν ἀνθρώπων αἱ [ψυχαί]) widerfährt, falls der Mensch getötet wurde (βία ἀποθανόντων) bzw. sich selbst aus dem Körper „herausgeführt hat“

⁶⁹ *Abst.* II 47, 1-2: ἐπεὶ γὰρ ψυχὴ φαύλη καὶ ἄλογος, ἢ τὸ σῶμα ἀπέλειπε βία συληθεῖσα, προσμένει τούτῳ, ὅπου γε καὶ τῶν ἀνθρώπων αἱ τῶν βία ἀποθανόντων κατέχονται πρὸς τῷ σώματι, ὃ καὶ τοῦ μὴ βία ἑαυτὸν ἐξάγειν ἦν κωλυτικόν· 2. ἐπεὶ οὖν τῶν ζώων αἱ βίαιοι σφαγαὶ ἐμφιληδεῖν τὰς ψυχὰς οἷς ἀπολείπουσιν ἀναγκάζουσιν, διείργεται δὲ οὐδαμῶς ψυχὴ ἐκεῖ εἶναι ὅπου τὸ συγγενές κατέλκει αὐτήν, ὅθεν καὶ ὀδυρόμεναι ὥφθησαν πολλαί, καὶ αἱ τῶν ἀτάφων παραμένουσι τοῖς σώμασιν, αἷς καὶ οἱ γόητες καταχρῶνται πρὸς <τὴν> αὐτῶν ὑπηρεσίαν, βιαζόμενοι τῇ τοῦ σώματος ἢ μέρους τοῦ σώματος κατοχῇ·

(βία ἐαυτὸν ἐξάγειν), und dem, was den Seelen in den Tieren bei den religiösen Schlachtungen (τῶν ζώων αἱ βίαιοι σφαγαί) geschieht, erkennt Porphyrios zweifellos eine starke Ähnlichkeit. Sowohl die Seelen in den Menschen als auch die Seelen in den Tieren bleiben an ihren früheren Körper gebunden, wenn beim Prozess des Todes die βία mit im Spiel war. Wie bei den Menschen, deren Seele aufgrund der Empfindung z. B. von λυπή oder von θυμός an ihrem alten Körper festgehalten wird, scheinen die Affektionen auch bei den Seelen der Tiere im Prozess der postexistenziellen Verbindung mit dem Körper eine entscheidende Rolle zu spielen⁷⁰. Durch das Entstehen von Freude (ἐμφιληδεῖν), welche ihrer Opferung unmittelbar folgt, bleiben die Seelen an das Materielle gebunden; mittels dieses ἐμφιληδεῖν zieht das „verwandte Element“ (τὸ συγγενές), d. h. der Körper, die Seelen „nach unten“ (καθελκεῖν), und zwingt sie unmittelbar dazu, dort zu sein, wo auch er ist (ἐκεῖ εἶναι). Die Gewalt fesselt die Seele somit noch enger an den Leib, und zwar im gleichen Maße, wenn die βία gegen ein Tier ausgeübt wird, d. h. wenn der Tod des Tieres gewaltsam abläuft. In dieser Hinsicht führt der gewaltsame Tod eines Tieres seine Seele nicht zur Befreiung von ihrem Körper, wie es die Anti-Vegetarier behaupten. Statt eine Rückkehr zur ἀνθρωπίνη φύσις zu ermöglichen, wie es Porphyrios' Gegner laut *Abst.* I 19-20 postulieren, verlängert sich ihr Aufenthalt im Tierkörper im *Post Mortem*, da die Affektionen, welche die Gewalt in der Seele hervorruft, sie am Materiellen festbinden⁷¹. Mit dem Tod eines Tieres erreicht man somit das Gegenteil dessen, was in dem falschen Bild der Seelenwanderung aus *Abst.* I 19-20 vermutet wurde.

Die Fesselung der Tierseele an den Körper wird zudem nicht gelöst, wenn die Leiche des getöteten Tieres möglicherweise verspeist wird. Vielmehr scheint seine Seele weiterhin im Leiblichen gefangen zu bleiben, diesmal aber im Körper desjenigen Wesens, das sich durch das Fleisch des gestorbenen Tieres ernährt. Dass die Seele durch eine derartige Beseitigung des Leibes nicht frei wird, erklärt laut Porphyrios z. B. den Ursprung gewisser Bräuche der γόητες, d. h. der schlechten Magier, welche die Seelen der Tiere „zu ihrem eigenen Dienst“ nutzen können (καταχρῶνται πρὸς <τὴν> αὐτῶν ὑπηρεσίαν), nachdem sie die Leiche gegessen haben. Die Ernährung durch die geopfert Tiere gehört nämlich zu den üblichen Ritualen, welche die Magier

⁷⁰ Obwohl Porphyrios mit den βίαιοι σφαγαί hier sicher an die religiösen Opferungen denkt, muss man nicht zu dem Schluss kommen, dass *nur* die in einer religiösen Zeremonie getöteten Tieren eine solche Bindung zum früheren Körper erfahren. Vielmehr scheint Porphyrios dieses physikalische Phänomen auf jede Seele in einem Tier verallgemeinern zu wollen, wenn er später in *Abst.* II 47, 3 erneut von der Präsenz solcher unreinen Seelen spricht, diesmal bei einem Mahl mit Fleisch (τὴν τῶν σαρκῶν θοίνην).

⁷¹ Dass auch die Seele eines getöteten Tieres mittels eines Kontaktes physikalischer Art an den Körper gefesselt wird, verdeutlicht Porphyrios damit, dass er auf diese Fesselung auch materielle Erscheinungen der Seele zurückführt. Als wäre mit dem gewaltsamen Tod die Seele selbst „körperlich“ geworden, kann ein solches Weiterbestehen der Körper-Seele-Verbindung für Porphyrios einen plausiblen Grund bereitstellen, warum die Seelen der getöteten Tiere sogar „beim Jammern gehört wurden“ (καὶ ὀδυρόμεναι ὤφθησαν πολλαί). Was Porphyrios an dieser Stelle wahrscheinlich im Sinn hat, ist die Passage aus *Phaidon* (81d9-e3), wo Sokrates über die Erscheinung der φαντάσματα bei den Grabsteinen spricht.

durchführen, um göttliche Hilfe zu erbitten. Das Weiterbestehen eines Körper-Seele-Kontaktes in dem geopfertem Tier kann sich in solchen Fällen sogar als aktiver Einfluss auf den Magier erweisen, welcher z. B. die Mantik inspirieren kann. Aus diesem Grund ernähren sich die γόητες von bestimmten Körperteilen der geopfertem Tiere, um durch die Präsenz der an das Körperliche gefesselten Seele in ihnen die Zukunft voraussagen können (*Abst.* II 48, 1⁷²):

Zum Beispiel diejenigen, die die Seelen der weissagenden Tiere in sich selbst aufnehmen wollen, haben die Seele in sich präsent (παροῦσαν τὴν ψυχὴν), wenn sie die prinzipiellen Körperteile essen (τὰ κυριώτατα μέρη καταπίνοντες), wie die Herzen der Raben, der Maulwürfe oder der Falken, und die Seele offenbart wie ein Gott Orakelsprüche und geht in sie hinein, sobald in das Fleisch gebissen wird (τῇ ἐνθέσει τῇ τοῦ σώματος).

Dass die Seele eines Tieres mit dem Verspeisen ihres früheren Körpers in den Haruspex eingeht (εἰσιοῦσαν εἰς αὐτοῦς) und dort z. B. als „Orakel“ wieder aktiv werden kann, sodass ihre Fesselung in diesem neuen „Gefängnis“ verlängert wird, soll uns Porphyrios zufolge von diesen Ritualen abhalten, da eine solche Präsenz die philosophische Annäherung an den Gott stört⁷³. Im Gegensatz zu den γόητες wird der gute Philosoph auf das Verspeisen jedes beseelten Wesens daher verzichten, denn das Erreichen des intelligiblen Gottes, welcher „über allem ist“ (θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν), kann letztlich nur „durch sich selbst“ (διὰ τοῦ ἑαυτοῦ) und ohne „Begleiter“ (παρομαρτούντες), d. h. ohne den Eingriff durch die Seelen der getöteten Tiere, wahrhaft erfolgen. Da er derartige Phänomene der Natur kennt, wird er bei seiner Ernährung Vorsicht walten lassen (*Abst.* II 49, 1⁷⁴):

1. Folgerichtig enthält sich der Philosoph, und zwar der Priester des über allem seienden Gottes, von jeder Diät mit einem beseelten Lebewesen (πάσης ἀπέχεται ἐμψύχου βιοῦ), weil er sich bemüht, durch sich selbst allein dem einzigen Gott näher zu kommen, ohne die Last von Begleitern (ἄνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων

⁷² *Abst.* II 48, 1: Οἱ γοῦν ζῶων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς ἑαυτούς, τὰ κυριώτατα μέρη καταπίνοντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων ἢ ἱεράκων, ἔχουσι παροῦσαν τὴν ψυχὴν καὶ χρηματίζουσιν ὡς θεὸν καὶ εἰσιοῦσαν εἰς αὐτοὺς ἅμα τῇ ἐνθέσει τῇ τοῦ σώματος.

⁷³ Ähnlich glaubt Thiel (2001), dass Porphyrios „[...] daraus ein Argument gegen den Fleischgenuß“ gewinnt, „weil man die Gegenwart der Seele der getöteten Tiere fürchten müsse, die die einige reine Begegnung mit dem Gott stören“ (S. 30) könne.

⁷⁴ *Abst.* II 49, 1: Εἰκότως ἄρα ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ἱερεὺς πάσης ἀπέχεται ἐμψύχου βιοῦ, μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσιέναι σπουδάζων ἄνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων ἐνοχλήσεως, καὶ ἔστιν εὐλαβὴς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας ἐξιστορηκώς.

ἐνοχλήσεως), und er ist vorsichtig, weil er die notwendigen Phänomene der Natur erforscht hat.

Dass für Porphyrios die Seele eines getöteten Tieres ein solches Schicksal – die Fesselung an den Körper – erwartet, stellt somit den Beweis dafür dar, dass das Töten eines Tieres und das Verspeisen seines Leichnams nicht zu einer schnelleren Rückkehr seiner Seele zur menschlichen Natur führt. In diesem Sinne stellt die Lehre der Seelenwanderung zwischen Tieren und Menschen keine Schwierigkeit für Porphyrios' Vegetarianismus dar, wie es anlässlich der Erwähnung der Lehre in *Abst.* I 19-20 zunächst scheinen konnte: Ganz so wie die Seelen der Menschen, welche aufgrund von Gewalt ums Leben gekommen sind bzw. sich umgebracht haben, bleiben auch die Seelen der Tiere, welche geschlachtet wurden, in direktem Kontakt zu ihrem alten Körper und können sogar eine weitere Verbindung mit unserem Leib eingehen, wenn wir uns von ihnen ernähren. Was die Anti-Vegetarier im I. Buch über das Schicksal der Seelen der Tiere gesagt haben, erweist sich am Ende der Untersuchung des seelischen *Post Mortem* in *De Abstinencia* als falsch: Das Töten und Essen von Tierfleisch ist nicht nur für die Befreiung der Seele der Tiere nutzlos, sondern stellt auch für die Befreiung unserer eigenen Seele eine Gefahr dar, da die fleischliche Ernährung uns aufgrund des Aufenthaltes der Tierseele vom Göttlichen entfernt. Denn wenn man die Wirkung der Gewalt auf die Seele des irdischen Lebewesen genau betrachtet, wird der Einwand von Porphyrios' Gegnern, die Metempsychose fordere eigentlich das Töten und Essen der Tiere, zu einer unhaltbaren Behauptung. Auf diese Weise wird somit die Aporie aus *Abst.* I 19-20 bezüglich der eschatologischen Folgen der Unsterblichkeit und Wesensgleichheit der Seelen in Tierkörpern endgültig gelöst.

Diese Auffassung vom Schicksal der getöteten Lebewesen gewinnt daher zweifellos eine entscheidende Bedeutung für die Frage nach Porphyrios' Stellung gegenüber der Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren. Auch wenn Porphyrios in der Schrift *De Abstinencia* nicht unmittelbar von der These einer Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren als Unterstützung der Enthaltensamkeit von fleischlicher Ernährung profitiert, zeigt seine Beweisführung nichtsdestoweniger eine deutliche Bereitschaft, eine derartige Lehre zu akzeptieren: Mit der Zuschreibung der λόγος-Fähigkeit an Tiere im III. Buch werden die psychologischen Voraussetzungen der Seelenwanderung unmittelbar eingelöst; die angeblichen Schwierigkeiten bezüglich der Rückkehr der Seele zur ἀνθρωπίνη φύσις aus *Abst.* I 19-20 und die scheinbare Unvereinbarkeit der Doktrin mit dem Vegetarianismus werden ebenfalls im Laufe der Schrift zugunsten der Metempsychose zwischen Tieren und Menschen geklärt. Porphyrios' Beschreibung der Seele, wie diese in den menschlichen und den tierartigen Körperformen ist und wie sie in den

verschiedenen Lebewesen auf Gewalt reagiert, macht die Lehre in *De Abstinentia* mit der Enthaltensamkeit von der fleischlichen Ernährung wie auch mit dem Gerechtigkeitsprinzip ausgesprochen kompatibel.

Zusammenfassung

In seiner Schrift über die Enthaltensamkeit von fleischlicher Ernährung zeigt Porphyrios, wo die Doktrin der Metempsychose in seiner Beweisführung auftaucht, zweifellos eine ambivalente Haltung gegenüber der Reinkarnation der Seele in Tiere. Mit dem Aufwerfen der Aporie in *Abst.* I 19-20 wird einerseits klargemacht, dass die Lehre der Metempsychose für sich genommen, d. h. ohne weitere Erläuterungen im Blick auf die Beziehung der Seele zum Körper, keine befriedigende Argumentation zugunsten des Zusammenlebens zwischen Menschen und Tieren bieten kann. Die Möglichkeit, mit dem Töten und Essen der Tiere ihren Seelen möglicherweise sogar einen Gefallen zu tun, scheint den Gedanken zu verstärken, dass die Gewalt gegen andere Lebensformen moralisch empfehlenswert ist, auch wenn sie hinsichtlich der Seele den Menschen gleich sind. Ohne Zweifel liegt *Abst.* I 19-20 jedoch eine falsche Vorstellung des *Post Mortem* zugrunde. In seiner Kritik an der Tieropferung im II. Buch gibt Porphyrios zugleich deutliche Hinweise bezüglich der problematischen Interpretation der Metempsychose in I 19-20, denen gemäß das Schlachten eines Tieres und das Verspeisen seines Körpers keine schnelle Rückkehr ihrer Seele zur ἀνθρωπίνη φύσις auslösen kann, da ein solcher gewaltsamer Tod die Seele der Tiere an ihren alten Leib bindet. Wie beispielsweise bei Menschen, die Suizid begangen und ihre Seele damit affiziert haben, führt auch das Töten der Tiere nicht zur Befreiung ihrer Seele von der Körperlichkeit, sondern zu einer postexistenziellen Verklammerung mit dem Rest des früheren Körpers. Da solche und andere Aspekte der Lehre sich nicht unmittelbar erklären lassen, sondern eine besondere Behandlung erfordern, stellt die Lehre der Metempsychose in Tiere für Porphyrios' Diskussion über den Vegetarianismus zunächst eher eine Schwierigkeit als eine Hilfe dar, wie in *Abst.* I, 19-20 deutlich wird. Da sich die Lehre aufgrund der erwähnten Einwände als problematisch erweist, ändert Porphyrios seine argumentative Strategie: Auch wenn er mit den Prämissen der Metempsychose einverstanden ist, d. h. damit, dass die Seelen der Tiere und der Menschen gleichermaßen ἀθάνατοι und λογικάι wird, wird in *De Abstinentia* auf eine direkte Anspielung auf die Lehre verzichtet, denn die Problematik des Schicksals der Seele nach dem Tod ist letztlich nicht das Thema, das Porphyrios behandeln will.

Im Gegensatz zu dem, was häufig in der Forschung behauptet wird, will Porphyrios in *De Abstinentia* keineswegs die Lehre der Metempsychose widerlegen, auch wenn das Thema in sei-

ner Schrift nicht die traditionelle Funktion als Argumentation *pro* Vegetarianismus erhält. Obwohl Porphyrios die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in *Abst.* I, 19-20 eindeutig unter den Argumenten gegen die Enthaltensamkeit auftreten lässt, hat er in *De Abstinentia* keineswegs die Absicht, sich auf eine negative Weise über die Seelenwanderung zwischen Tieren und Menschen zu äußern. Vielmehr macht er mit ihrer Erwähnung deutlich, dass aus der These der Unsterblichkeit und Wesensgleichheit der verschiedenen Seelen gewisse Widersprüche entstehen können, die das korrekte Verhältnis zwischen Tieren und Menschen sogar infrage stellen. Die Annahme der psychologischen Voraussetzungen und die Präsenz einer praktizierbaren Lösung der damit verbundenen Aporie zeigt vielmehr, dass Porphyrios an einer solchen Lehre durchaus interessiert ist, auch wenn die Metempsychose im Bereich des Vegetarianismus vermeintliche Widersprüche aufwirft. Nichts hindert uns aus diesem Grund daran, die Möglichkeit durchzuspielen, dass sich in den Dogmen der persischen μάγοι, welche sich aufgrund ihrer uneingeschränkten Auffassung der Metempsychose des Fleischkonsums enthalten haben (*Abst.* IV 16, 2), Porphyrios' Auffassung dieser Doktrin verbirgt.

V) Die Lehre der Metempsychose in der Schrift *Ad Gaurum*

Ein Hinweis auf die Metempsychose in der Schrift *Ad Gaurum*

Wie sich im vorherigen Kapitel gezeigt hat, gibt es offensichtlich eine unmittelbare Beziehung zwischen der Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren und der Lehre des Vegetarianismus in Porphyrios' *De Abstinence*. Aus diesem Grund kann die Schrift zur Erklärung seiner Meinung über die Metempsychose einen wichtigen Beitrag leisten, insofern dort die Diskussion über die Lehre, die Ansichten über die Natur der Seele sowie die Beschreibung der damit verbundenen Phänomene unter den Argumenten des porphyrischen Vegetarianismus Erwähnung finden. Die Möglichkeit, dass auch *Ad Gaurum quomodo animetur fetus* (*Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*¹), wo Porphyrios sich mit verschiedenen Problemen der Embryologie befassen will, eine solche Hilfestellung leisten könnte, ist auf den ersten Blick vermutlich nicht so eindeutig. Die Tatsache, dass in diesem Kontext eine Antwort auf die Frage gesucht wird, ob der Fötus als ein pflanzliches oder als ein tierartiges Wesen zu definieren sei, bedeutet jedoch nicht, dass die dortige Theorie des Embryos überhaupt keine Implikationen für sein eschatologisches Denken hätte². Verschiedene Themen der Psychologie – wie z. B. die Präsenz der gleichen Seele in verschiedenen Körperformen – haben bereits in *De Abstinence* als entscheidende Voraussetzungen für die Annahme der Wanderung zwischen Menschen und Tieren eine wichtige Rolle gespielt. Diese Aspekte der porphyrischen Seelenlehre lassen sich vermutlich auch in *Ad Gaurum* bei dem dortigen Aufbau einer Theorie der Einverleibung der Seele wiederfinden. Aus diesem Grund dürfen auch die Informationen aus dem Gebiet der Embryologie bei einer Untersuchung seiner Doktrin der Wanderung nicht übergangen werden.

Ad Gaurum hat jedoch für eine Rekonstruktion der Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren bei Porphyrios viel mehr zu bieten. Dass sogar Porphyrios selbst bei der Definition des Embryos und bei der Beschreibung seines psychologischen Status zugleich seine

¹ Das fragmentarische Manuskript enthält im Titel den Namen von Galen ({Γαληνοῦ} *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*). In der Einführung seiner ersten Edition (1895, S. 1-31) hat zuerst Kalbfleisch die Autorschaft mit überzeugenden Argumenten auf Porphyrios bezogen. Siehe dazu auch die Einführung in der Übersetzung von Wilberding (2011), S. 7-30.

² Die Forschung hat sich immer wieder geweigert, den Bereich der Embryologie im Hinblick auf seine eschatologische Bedeutung in Betracht zu ziehen. Sowohl Deuse (1983) als auch Carlier (1998) z. B., welche für ihre Analysen der porphyrischen Seelenwanderungslehre weitere Bestätigungen von Porphyrios' Lehre auch in anderen Schriften suchen, erwähnen die Theorie der Beseelung der Embryonen aus *Ad Gaurum* nicht. Unter den modernen Kommentatoren sieht Brisson (2012¹) in seinem Kommentar zu der Schrift ebenfalls mögliche Anknüpfungspunkte zu der porphyrischen Theorie der Seelenwanderung (siehe z. B. S. 214).

Lehre der Metempsychose nicht außer Acht lassen wollte, lässt sich zeigen, wenn man sich auf den Text von *Ad Gaurum* genauer einlässt, vor allem auf den letzten und sehr mangelhaft überlieferten Abschnitt der Schrift. Wenngleich nur noch wenige Worte an dieser Stelle lesbar sind, ist die eindeutige Anspielung auf die Doktrin nicht zu übersehen. Wilberdings Rekonstruktion des Textes (2011)³ zeigt diesen Hinweis in AG 61, 33-62, 1:

[...] δὲ λόγος ἰσχυρὸς ὁμοούσιον τὴν λόγικ(ὴν ποιεῖ ταῖς τῶν) ζώων ἵνα ((κ)αὶ τὰς γενέσεις ἐπαλλάττωσι·

[...] ein starkes Argument (λόγος ἰσχυρὸς) macht die rationale Seele (τὴν λόγικ(ὴν)) in dem Wesen gleich (ὁμοούσιον) zu den Seelen der Tiere, damit sie auch die Geschlechter wechseln ((κ)αὶ τὰς γενέσεις ἐπαλλάττωσι).

Die Seiten 61-62 aus Kap. 18 von *Ad Gaurum*, wo von diesem „starken Argument“ die Rede sein soll, sind kaum noch zu entziffern, bisweilen finden sich nur noch einzelne Buchstaben. Was in dem kurzen Abschnitt mehr oder weniger klar bleibt, ist aber die Tatsache, dass Porphyrios in diesem Teil der Schrift die Lehre der Metempsychose – speziell die Metempsychose zwischen verschiedenen Lebewesen – als ein relevantes Thema im Zusammenhang der Beschreibung des Beseelungsprozesses betrachtet. Anzeichen, welche eine solche Behauptung bestätigen können, lassen sich zunächst im Wortschatz der erwähnten Textstelle finden: Es geht um das Wesensgleiche (ὁμοούσιον) und um die Rationalität der Seele (τὴν λόγικ(ὴν)), welche sich in der platonischen Debatte über die Metempsychose als entscheidende Begriffe der eschatologischen Doktrin erwiesen haben. Porphyrios scheint hier interessanterweise von der Möglichkeit zu sprechen, dass die Seele auch andere Lebensformen (ζώων) erreicht, oder mit Porphyrios' Worten, dass sie „die Geschlechter wechseln“ kann (τὰς γενέσεις ἐπαλλάττωσι). Eine solche Formulierung gehört ohne Zweifel der „Sprache der Metempsychose“⁴ an und, viel wichtiger, der üblichen Terminologie innerhalb der platonischen Debatte der Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren. Aus diesen Gründen darf der Beitrag, den die Schrift *Ad Gaurum* zur Rekonstruktion der porphyrischen Meinung leisten kann, nicht unterschätzt werden.

³ Wilberding (2011), Anm. 256, S. 80-81.

⁴ Zu der ὁμοουσία der Seele der Tiere und der Menschen in der Theorie der Metempsychose siehe auch *Abst.* I, 19-20 und die dort aufgeworfene Aporie bezüglich der schnellen Rückkehr der Seele in Menschen. Vgl. dazu die Diskussion in Kap. IV, S. 164ff.. Zur Verwendung von ἐπαλλάττειν („wechseln“, „ändern“) als *terminus technicus* der Metempsychose siehe möglicherweise auch Proklos' *In Tim.* III 293, 1-6, wo dieser über die Möglichkeit handelt, dass die Seele die männliche Gattung in die weibliche nach der „ersten Generation“ (ἐκ πρώτης γενέσεως) wechselt (γίγνεσθαι δὲ καὶ ἐπαλλαξεῖς οὐ θαυμαστόν; *In Tim.* III 293, 5-6).

Diese Zeilen aus Kap. 18 beweisen somit, dass Porphyrios in der Theorie der Beseelung der Embryonen zugleich einen Anlass zur Diskussion dieses eschatologischen Punktes gesehen haben muss. Ob er sich aber zu der Lehre auf eine gute oder ablehnende Weise äußern wollte, bleibt in dem erwähnten Satz unklar. Gewisse Elemente sprechen einerseits für eine Äußerung im positiven Sinne gegenüber der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren, z. B., dass Porphyrios die Lehre als einen λόγος ισχυρός, d. h. als ein „starkes Argument“ bezeichnet, eine Formulierung, welche bei der Aufstellung der Argumente üblicherweise verwendet wird, um ihre Überzeugungskraft in der vorliegenden Beweisführung zu betonen⁵. Nichts spricht aber andererseits dagegen, dass das Attribut „ισχυρός“ in diesem Zusammenhang auch eine andere Bedeutung haben könnte, und zwar durchaus eine in einem negativen oder gar ironischen Sinn⁶. Bei der Frage, wie die Aussage letztlich zu verstehen ist, hilft auch der Kontext, in welchem die Lehre der Metempsychose auftaucht, aufgrund des mangelnden Textes nicht weiter. Die wenigen Worte, welche in diesem Abschnitt von Kap. 18 der Schrift noch entzifferbar sind, wollen unmittelbar auf gewisse problematische Folgen der porphyrischen Embryologie hinweisen, vermutlich auf die Thematik der unbeschränkten Anzahl der Seelen⁷. In diesem Paradox identifiziert Porphyrios nämlich den Grund, warum seine Gegner oft glaubten, die Entstehung des Lebewesens aus dem Embryo sei vielmehr ein Produkt des körperlichen Wachstums (AG 61, 13ff.), eine Möglichkeit, die Porphyrios in seiner Beweisführung jedoch eindeutig widerlegt hat: Kann die Beseelung laut Porphyrios nur durch den Eintritt einer externen Seele in den Körper des Embryos zum Zeitpunkt der Geburt erfolgen, muss die „unsinnige Meinung“ (ἄ(φρ)οσύνην; AG 61, 22) seiner Gegner auf die „unbegründete Angst“ (κενὸς γὰρ ὁ φόβος; AG 61, 25 K) zurückgeführt werden, dass die Generation dann andersherum „unbestimmt“ werde (ἀπειρίαν ... γένεσιν; AG 61, 29), d. h. die Anzahl der Seelen unendlich ist. Die Einführung des Wanderungsprozesses könnte in diesem Zusammenhang vielleicht die Sicherheit garantieren wollen, dass die Anzahl der Seelen beschränkt bleibt, und zwar aus dem Grund, dass durch die Metempsychose „the living come from the dead and vice versa“, wie Wilberding (2011) es beschreibt⁸. Aber ob Porphyrios den λόγος der Wanderung wirklich verwendet hat, um den Einwand der ἀπειρία der Seele zu widerlegen, und weshalb dann spezifisch die Reinkarnation

⁵ Als ισχυρός wird in *Gegen Boethos über die Seele* z. B. der λόγος von Platon definiert, welcher die Unsterblichkeit der Seele aufgrund ihrer göttlichen Natur bestimmt (Fr. 242, 1ff., Smith). Eine ähnliche Verwendung lässt sich in *De Abstinence* aufspüren, und zwar in I, 3,2, wo die Gründe erklärt werden, warum auch „die weit stärkeren Argumente“ (τὰ τῶν ἐναντίων πολλῶν ισχυρότερα) der Anti-Vegetarier erwähnenswert sind.

⁶ Wilberding (2011) paraphrasiert ισχυρός beispielsweise mit „too bold“, vermutlich mit dem Hintergedanken, dass Porphyrios die Lehre an dieser Stelle widerlegen möchte. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf Dörries Analyse der porphyrischen Seelenwanderungslehre (1953). Siehe dazu auch Wilberding (2011), S. 80-81.

⁷ Diese Beschreibung des verlorenen Teils von Kap. 18 bezieht sich hauptsächlich auf Wilberding (2011), Anm. 256, S. 80-81.

⁸ Wilberding (2011), Anm. 256, S. 81. Die gleiche Verwendung der Metempsychose gegen die unendliche Anzahl der Seelen auch in Alkinoos' *Didaskalikos* XXV 6.

zwischen Menschen und Tieren zu diesem Zweck hilfreich werden könnte, darüber lässt sich hier nur spekulieren.

Hat sich Porphyrios in *Ad Gaurum* über die Lehre der Metempsychose geäußert, so ist seine Meinung aufgrund des Mangels an Text in der Schrift nicht unmittelbar zu rekonstruieren. Die Frage, inwiefern die Doktrin der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren möglicherweise auch einen guten Stützpunkt für die Theorie der Beseelung der Embryonen bieten könnte, lässt sich daher nur beantworten, wenn man sich auf Porphyrios' Ansichten über die Seele und ihren Einverleibungsprozess in *Ad Gaurum* konzentriert. Zu diesem Zweck sind die psychologischen Voraussetzungen, welche im Laufe der Untersuchung von Porphyrios' Schriften mehr oder weniger deutlich wurden, auch in diesem Kontext neu zu identifizieren. Was zunächst in diesem neuen Zusammenhang erforderlich ist, ist somit die Bestimmung jenes Prinzips, welches die *conditio sine qua non* zu einer möglichen Annahme der Metempsychose in Tiere darstellt, und zwar, ob auch laut *Ad Gaurum* die gleiche unsterbliche und rationale Seele sowohl in Menschen- als auch in Tierkörper eingeht, wie Porphyrios es in den Fragmenten von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* und vor allem im III. Buch von *De Abstinencia* erklärt hat. Nachdem bewiesen wurde, dass Porphyrios auch in *Ad Gaurum* das gleiche Bild der Seele im Sinn hat, auf welches wir bereits in der Schrift über den Vegetarianismus gestoßen sind, stellt sich jedoch auch hier die Frage nach der Funktion der eschatologischen Doktrin im Kontext der Embryologie. Wie sich im Laufe der Diskussion zeigen wird, gewinnt die Lehre der Metempsychose nach der Theorie der Beseelung in *Ad Gaurum* eine entscheidende Bedeutung vor allem im eschatologischen Prozess der Differenzierung zwischen dem menschlichen und dem tierartigen Lebewesen. Durch die Annahme der Seelenwanderung, welche beide Lebensformen einschließt, lässt sich nämlich erklären, aus welchem Grund die Seele der Tiere und der Menschen während ihrer Existenz auch unterschiedliche Ansprüche auf eine Vereinigung mit dem Intelligiblen haben können, obwohl die jeweiligen Seelen der gleichen rationalen Natur sind.

1) Die Einverleibung der αὐτοκίνητος ψυχή

Das argumentative Ziel, welches die Schrift *Ad Gaurum* verfolgt, liegt primär in der zutreffenden Beschreibung des Eintritts der Seele in den Körper, welcher das Embryo in ein vollkommenes Lebewesen verwandelt (περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα τῶν ψυχῶν εἰσκρίσεως ζῴοντος ἕνεκα; AG 33, 1). Wie Porphyrios bereits zu Beginn der Schrift klarstellt, verlangt die Frage nach der genauen Bestimmung des Zeitpunktes, in welchem die Seele in den geborenen Körper einverleibt wird, zunächst eine korrekte Untersuchung des psychologischen Status des Embryos, und zwar im

Blick darauf, was für ein Lebewesen die Leibesfrucht in der Gebärmutter schon ist und inwiefern das Embryo in der Lage ist, die entsprechenden Seelenfunktionen zu aktivieren. Bei diesem umstrittenen Prinzip der Embryologie (δόγμα πολλῆς ἀπορίας; AG 33, 2) ist die Meinung der „Naturphilosophen“ und „Ärzte“ (κοινῶς τῶν φυσικῶν καὶ σχεδὸν τῶν ἰατρῶν) πάντων; AG 33, 3-4) gespalten: Neben denjenigen, die das Embryo als eine Pflanze (φυτόν) definieren, glauben andere, dass sein Leben mit dem Leben eines vollkommenen ζῷον verglichen werden sollte, da die Leibesfrucht bereits in der Gebärmutter die charakteristischen Seelenfunktionen zur aktuellen Erfüllung bringt. Andere sind dagegen der Ansicht, dass das Embryo trotz seiner vorgeburtlichen Teilnahme an der Seele eines Tieres (ζωικὴ ψυχὴ) noch nicht in der Lage ist, derartige Aktivitäten aktuell auszuüben (AG 33, 12ff.), sondern dass diese Fähigkeiten erst mit der Geburt aktiviert werden, wenngleich sie schon während der Schwangerschaft vorhanden sein müssen.

Wie Porphyrios in der Schrift mehrmals betont, setzt die Definition, das Embryo verfüge bereits über die ζωικὴ ψυχὴ, die stoische These voraus, dass die höheren Seelenfunktionen des Lebewesens ein Produkt der niedrigeren vegetativen Stufe sind – etwas, das für Porphyrios nicht möglich sein kann (AG 42, 15ff.; AG 54, 5ff.)⁹. Nach seiner Auffassung müssen Theorien, welche die Natur des Embryos als „animalisch“ beschreiben, zudem zurückgewiesen werden, weil sie auf unpräzisen Beobachtungen des embryonalen Lebens basieren. Porphyrios vertritt hierzu vielmehr die folgende Meinung: Gemäß seiner aktuellen Körperstruktur muss sich das Wesen in der Gebärmutter tatsächlich wie ein φυτόν verhalten, d. h. der Embryo ist in der Tat eine Pflanze, da es letztlich nur zum Wachstum und zur Ernährung fähig ist (AG 33, 6). Seine Beseelung zu einem wahrhaften Lebewesen (ἐμψύχωσις) kann daher nicht unmittelbar bei der Konzeption oder während der Austragungszeit stattfinden, sondern muss bei der Geburt erfolgen, wenn die Organe des künftigen ζῷον zur Aufnahme der sog. „selbstbewegten Seele“ (αὐτοκίνητος ψυχὴ) bereit sind. Wie Porphyrios in *Ad Gaurum* wiederholt sagt, wird der Beseelungsprozess, durch den das pflanzliche Embryo in ein Lebewesen verwandelt wird, mit dem Eintritt der selbstbewegten Seele „von außen“ (ἔξωθεν) in den während der Schwangerschaft gestalteten Körper vervollständigt und nicht durch die innere Entwicklung der Seelenkräfte. Die Einverleibung der αὐτοκίνητος ψυχὴ scheint somit in der ἐμψύχωσις für die Entstehung eines Lebewesens aus einem pflanzenförmigen Fötus verantwortlich zu sein, wie es sich Porphyrios zufolge auch anhand einer fundierten Interpretation der platonischen Lehre feststellen lässt (AG 45, 19-21¹⁰):

⁹ Zu der Bedeutung des neuplatonischen Prinzips, dass „the offsprings are always inferior to their producers“ (S. 414) in Porphyrios' Embryologie siehe auch Wilberding (2008).

¹⁰ AG 45, 19-21: οὕτως τὴν ἐμψυχίαν τῆς αὐτοκινήτου ψυχῆς μετὰ τὸ εἰς φῶς ἐκ τῆς μητρὸς προελθεῖν σαφῶς γινώσκων εὐρίσκεται Πλάτων. Übers. von Jurisch (1991), verändert.

Somit lässt sich die klare Einsicht Platons erkennen, dass die Beseelung der selbstbewegten Seele (τὴν ἐμψυχίαν τῆς αὐτοκινήτου ψυχῆς) in den Körper nach dem Austritt der Frucht aus dem Mutterleib ans Licht erfolgt.

Der Eintritt der αὐτοκίνητος ψυχῆ markiert für Porphyrios somit die Entstehung des „animalischen“ Lebens im Allgemeinen (Menschen und Tiere), im Gegensatz zu dem pflanzlichen Leben des Embryos¹¹. Die Bezeichnung „αὐτοκίνητος“, welche Porphyrios an dieser Stelle für die einverleibende Seele wählt, scheint ihre unsterbliche Natur schon auf den ersten Blick nachdrücklich betonen zu wollen, denn ihre Definition als „etwas Selbstbewegtes“ stellt in Platons *Phaidros* gerade den Ausgangspunkt zur Feststellung ihrer Unsterblichkeit (τὸ αὐτὸ κινεῖν; *Phdr.*, 245c7)¹² dar. Dieses Charakteristikum der eintretenden Seele in Porphyrios' Embryologie ist natürlich auch für die Lehre der Seelenwanderung von Interesse, denn nur eine unsterbliche Seele ist in der Lage, zwischen verschiedenen Körpern zu wandern. Für eine Annahme der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in *Ad Gaurum* muss jedoch neben der Unsterblichkeit der Seele ein weiteres Element in den Vordergrund treten. Wie schon in der Beschreibung der Seelenwanderungslehre aus *Abst.* I 19-20, wo über die ὁμοουσία der verschiedenen Seelen gesprochen wurde, erwähnt Porphyrios auch hier dieselbe Voraussetzung, und zwar das ὁμοούσιον der Seelen, wenn er im vorher zitierten Hinweis auf die Metempsychose aus AG 61, 33-62, 1 die Theorie des Wechselns der Lebensformen in Erwägung zieht: Sind in *Ad Gaurum* alle nicht-pflanzlichen ζῷα, d. h. sowohl die Tiere als auch die Menschen, im Hinblick auf die αὐτοκίνητος ψυχῆ als wesensgleich zu definieren, können ihre unsterblichen Seelen ohne weiteres auch zwischen diesen Lebensformen wandern. Sind Menschen und Tiere dagegen in Bezug auf die αὐτοκίνητος ψυχῆ als wesensunterschiedlich zu betrachten, muss die Wanderung zwischen verschiedenen Lebensformen bereits auf der Stufe der psychologischen Voraussetzungen ausgeschlossen werden.

Wie lautet Porphyrios' Ansicht in *Ad Gaurum* über das sog. Prinzip des ὁμοούσιον der Seelen? Gewisse Hinweise in der Schrift über die Embryonen deuten eine Identifizierung der

¹¹ Dass sich die Pflanzen von den anderen Lebewesen unterscheiden lassen, weil sie keine αὐτοκίνητος ψυχῆ besitzen können, wiederholt Porphyrios mehrmals in *Ad Gaurum*. In AG 54, 2-4 wird z. B. die selbstbewegte Seele in Opposition zur φυτική ψυχῆ gesetzt, und zwar an der Stelle, wo Porphyrios seine Gegner kritisiert, weil sie mit ihrer Beschreibung des Beseelungsprozesses die φυτική ψυχῆ „besser“ machen als die αὐτοκίνητος ψυχῆ, d. h. sie stellen die selbstbewegte Seele als ein Produkt der vegetativen Seele dar. In einem ähnlichen Zusammenhang beruft sich Porphyrios in AG 38, 11-16 auch auf die Autorität Platons: Auch bei ihm ließen sich die ἰδίως καλοῦμενα ζῷα von den Pflanzen (τὰ φυτά) dadurch unterscheiden, dass sie die αὐτοκίνητος ψυχῆ besitzen.

¹² Das Prinzip der „Selbstbewegung“ aus Platons *Phaidros* wird auch in *Gegen Boethos* (Fr. 249, 10-11, Smith) als Merkmal der seelischen Unsterblichkeit in Erinnerung gerufen, wenn Porphyrios sagt: ἐπὶ τῷ λέγοντι αὐτοκίνητον οὐσίαν οὐκ ἂν τις, φησὶν, αἰσχυνθεῖν.

selbstbewegten Seele mit der allgemeinen Seele der Lebewesen an, egal ob über Menschen oder über Tiere gesprochen wird. Von einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Beseelung, z. B. einer ἐμψύχωσις der Menschen im Gegensatz zu einer ἐμψύχωσις der Tiere, ist in *Ad Gaurum* nie ausdrücklich die Rede. Weiterhin bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass Porphyrios die selbstbewegte Seele manchmal direkt „mit der Generation der Dinge, die als Lebewesen entstehen können“ (γένεσιν τῶν δυναμένων γενέσθαι ζῶων; AG 45, 18) – d. h. mit dem Lebewesen *an sich*, ohne Bestimmung seiner biologischen Gattung – verbindet. Hat Porphyrios z. B. mit dem platonischen Attribut der Selbstbewegung die Unsterblichkeit der Seele im Sinn, kann dieses Charakteristikum außerdem weitere interessante Aspekte der Seele erklären, wie z. B. ihre rationale Natur, denn wie schon bemerkt stellt der Seelenteil des λόγος für Porphyrios den Kern der seelischen ἀθανασία dar¹³. Aus diesem Grund muss die unsterbliche αὐτοκίνητος ψυχή bei ihrem Eintritt in das neugeborene Wesen nicht nur die Funktionen der ἀλογία gewähren, sondern vermutlich auch für eine eventuelle Präsenz der λογικὴ ψυχή verantwortlich sein, deren Aktivität, wie Porphyrios im III. Buch von *De Abstinencia* erklärt hat, sich auch im täglichen Verhalten der Tiere zeigt. Wenn man solche Elemente zusammen betrachtet, scheint die Lehre der Beseelung von *Ad Gaurum* mit jener Beschreibung der Seele übereinzustimmen, welche Porphyrios auch in *De Abstinencia* gibt und welche dort die Annahme der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren möglich macht: Im Gegensatz zu den Pflanzen, welche im Prinzip keine Seele im eigentlichen Sinne des Wortes besitzen, verfügen sowohl Tiere als auch Menschen über die gleiche Art der Seele, welche unsterblich und rational ist¹⁴.

Kann die nötige Präsenz der selbstbewegten Seele für die Entstehung aller nicht-pflanzlichen Lebewesen als mögliches Zeichen ihrer ὁμοουσία interpretiert werden, scheinen andere Hinweise in *Ad Gaurum* gleichzeitig anzudeuten, dass Tiere und Menschen unter dem Gesichtspunkt der Seele eher nicht als gleiche Wesen betrachtet werden sollten. Im Verlauf der Schrift scheint Porphyrios mehrmals auf die stoische Auffassung der Tierseele zurückzugreifen, d. h. auf die Präsenz einer „wahrnehmenden und strebenden Seele“ (αἰσθητικὴ bzw. ὁρμητικὴ ψυχή) – und zwar angeblich ohne Vernunft –, welche für die Stoiker die animalischen ζῷα im Gegensatz zu den Pflanzen und zu den Menschen charakterisieren soll¹⁵. Als wollte er diese

¹³ Siehe dazu auch die antiken Testimonien zu Porphyrios' Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele in Kap. IV, S. 170ff.

¹⁴ So wurde die Seelenlehre in *Ad Gaurum* auch häufig interpretiert. Dass aufgrund der selbstbewegten Seele „someone is an animal, an *empsychon*“ (S. 107) und dass die einverleibte Seele (ἐμψυχία), „comprises both rational and irrational faculties“ (S. 109), ist z. B. auch die Meinung von Karamanolis (2006).

¹⁵ Dass Porphyrios hier die Auffassung der Stoa im Sinn hat, wird in AG 54, 5ff. explizit gesagt. Zu der Meinung der Stoiker über die Seele der Tiere siehe auch Dierauer (1977, S. 205ff.) und Sorabji (1993, S. 71ff.). Zur allgemeinen Rezeption bzw. Kritik der stoischen Doktrinen in *Ad Gaurum* siehe Collette-Dučić (2012).

Definition der Tierseele als seine eigene übernehmen, setzt sich Porphyrios in seiner Abhandlung mit der stoischen Embryologie auseinander, um die These zu widerlegen, der Embryo müsse sich analog zum Tier verhalten, d. h. wie ein Tier Wahrnehmung und Streben besitzen. Im Hinblick auf die αἰσθητική- und ὁρμητική-Funktionen in den Tieren könnte man daher vielleicht von zwei Arten der αὐτοκίνητος ψυχή sprechen, welche Tiere und Menschen in der Substanz der jeweiligen Seele voneinander differenzieren: Nur der menschliche Embryo soll mit der Geburt eine rationale selbstbewegte Seele erhalten, während dem tierartigen Lebewesen mit der Beseelung eine bloß „wahrnehmende“ und „strebende“ Seele, d. h. ohne λόγος, zugesprochen wird. Nimmt man aus diesem Grund an, dass zwischen Menschen und Tiere kein ὁμοούσιον der Seelen bestehen kann, ergibt sich aus der Seelenlehre von *Ad Gaurum* eine ganz andere Beschreibung der porphyrischen ἐμψύχωσις, welche sich im Gegensatz zu *De Abstinentia* unmöglich mit der Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren vereinbaren lässt.

Sind vielleicht nur die αἴσθησις und die ὁρμή, wie Stoiker glaubten, und nicht der λόγος jene Aktivitäten, welche in *Ad Gaurum* die selbstbewegte Seele eines tierartigen ζῷον charakterisieren? In Bezug auf diese Frage ist es zweifellos von Interesse, dass die Einverleibung einer αἰσθητική bzw. ὁρμητική ψυχή in der antiken Rezeption der porphyrischen Embryologie ihre Bedeutung als „Tierseele“ verliert¹⁶. In seiner Zusammenfassung von Porphyrios' Theorie der ἐμψύχωσις scheut sich z. B. Michael Psellos, der vermutlich einen vollständigen Text von *Ad Gaurum* zugrunde legt, nicht, den allzu platonisch konnotierten Terminus der αὐτοκίνητος ψυχή durch den gewöhnlicheren der λογική ψυχή zu ersetzen, ohne die irrationalen Seelenfunktionen der αἴσθησις und der ὁρμή überhaupt zu erwähnen. Die rationale Seele ist nach seiner Interpretation der porphyrischen Beseelungstheorie nicht nur spezifisch in die Geburt eines Menschen verwickelt; nach Psellos scheint die λογική ψυχή sogar im Allgemeinen für die Entstehung eines Lebewesens aus dem pflanzlichen Embryo verantwortlich zu sein. Die mögliche Einverleibung einer wahrnehmenden bzw. triebhaften Seele, welche das Entstehen eines Tieres hervorrufen würde, wird in seiner Zusammenfassung völlig ignoriert (*Phil. Min.* II 16, 10-15; II 16, 30-32¹⁷):

¹⁶ Für eine aufschlussreiche Analyse der Rezeption von *Ad Gaurum* in der byzantinischen Zeit siehe vor allem Dorandi (2008; 2012) und Congourdeau (2008).

¹⁷ *Phil. Min.* I, 16, 13-32: „τῶν δέ γε παρ' Ἑλλήσι σοφῶν οἱ μὲν μορφωθέντα ψυχούσι τὰ ἔμβρυα, οἱ δὲ αὐτίκα μέλλοντα κινηθῆναι κατὰ γαστρός, οἱ δὲ τῆς μήτρας ἀποσπασθέντα καὶ διατυπωθέντα πρὸς ὄλισθον. οἱ δὲ γε τελεώτεροι τούτων μετὰ τὸν τοκετὸν τὴν λογικὴν ψυχὴν μεταλαμβάνειν φασί, καὶ μεταβάλλειν ἄθρόως ὥσπερ ὑπὸ φωτὸς θείου ἀναπτόμενα ἢ ζωπυρούμενα.“; *Phil. Min.* 16, 30-32: „ἐπὶ δὲ ἕξω τῆς μήτρας γέννηται τῆς ρίζης ἀποσπασθέν, αὐτίκα τῆς λογικῆς μεταλαγχάνει ψυχῆς καὶ ζῷόν ἐστι καθαρόν“. Beide Textstellen sind als *Appendix* auch in Wilberdings Übersetzung von *Ad Gaurum* (2011) enthalten (S. 86-87). Diese war für die Erstellung der hier vorliegenden Übersetzung sehr hilfreich.

Phil. Min. 16, 10-15: „Unter den Weisen bei den Griechen (τῶν δέ γε παρ’ Ἑλλήσι σοφῶν) lassen manche die Embryonen beseelen, wenn diese gestaltet worden sind (μορφωθέντα), manche andere, wenn sie sich im Bauch bewegen (μέλλοντα κινηθῆναι κατὰ γαστρός), und manche andere, nachdem sie von dem Mutterleib getrennt und zur Geburt vorbereitet wurden (διατυπωθέντα πρὸς ὄλισθον). Aber die tüchtigsten (οἱ δέ γε τελεώτεροι) unter diesen sagen, dass sie nach der Geburt die rationale Seele aufnehmen (μετὰ τὸν τοκετὸν τὴν λογικὴν ψυχὴν μεταλαμβάνειν), und dass sie sich auf einmal verwandeln, wie von einem göttlichen Licht beleuchtet oder angezündet.“

Phil. Min. 16, 30-32: „Wenn [der Embryo], getrennt von der Wurzel, außerhalb des Mutterleibes ist (ἔξω τῆς μήτρας), nimmt er sofort an der rationalen Seele teil (αὐτίκα τῆς λογικῆς μεταλαγχάνει ψυχῆς) und ist ein echtes Lebewesen (ζῷόν ἐστι καθαρόν).“

Obwohl der Name nicht erwähnt wird, lässt dieser Abschnitt keinen Zweifel an der Annahme zu, dass mit den τελεώτεροι unter den Griechen, welche an eine sofortige Beseelung des Lebewesens „von außen“ (ἔξω τῆς μήτρας ... αὐτίκα) gedacht haben, in erster Linie Porphyrios und seine Schrift *Ad Gaurum* gemeint sein müssen¹⁸. Diese Vermutung lässt sich auch durch andere Passagen aus Psellos’ Gesamtwerk bestätigen, in welchen der byzantinische Autor in Verbindung zu einer solchen Theorie der ἐμψύχωσις des Embryos „nach der Geburt“ (μετὰ τὸν τοκετόν) Porphyrios explizit erwähnt¹⁹. Auch ist in diesem Kontext nur schwer zu glauben, dass Psellos mit dem Terminus ζῷον allein den Menschen gemeint haben sollte, denn das Attribut „καθαρόν“ („rein“, hier im Sinne von „wahrhaftes Lebewesen“ im Gegensatz zum pflanzenförmigen Embryo), das ihn begleitet, scheint auf eine allgemeinere Verwendung hinzuweisen, welche neben dem Menschen auch die Tiere einschließt. An dieser Stelle erwähnt Psellos die Lehre der Metempsychose nicht, d. h. er zieht die möglichen Folgen eines solchen Bildes der Seele für Porphyrios’ Eschatologie nicht in Betracht, welche für einen christlichen Autor zweifellos zurückzuweisen sind. Wenn Psellos die Persönlichkeit von Porphyrios als

¹⁸ Dass Psellos in diesem Zusammenhang unmittelbar auf Porphyrios’ Schrift *Ad Gaurum* zurückgreift, scheint schwer geleugnet werden zu können, wie Congourdeau (2008) mit überzeugenden Argumenten gezeigt hat (S. 190-191). Unter anderem ist dabei interessant, dass die gleiche Zusammenfassung der verschiedenen Meinungen der Griechen, welche Psellos zu Beginn der erwähnten Textstelle gibt, auch in AG 34-35 zu finden ist. Zu den verschiedenen Anspielungen auf *Ad Gaurum* in Psellos’ Werk siehe auch Congourdeau (2008).

¹⁹ Die These der τελεώτεροι, dass der Embryo „weder ein Lebewesen noch beseelt ist“ (μὴ εἶναι τὸ ἔμβρυον ζῷον μηδὲ ἐμψυχόμενον), wird von Psellos außerdem in *De Omnifaria Doctrina* (115, 1-15; Fr. 267, Smith) explizit auf Porphyrios zurückgeführt.

τελειώτερος bezeichnet, muss er sich jedoch gleichzeitig auch seiner Beseelungstheorie anschließen wollen, auch wenn er sich dadurch von anderen christlichen Autoren distanziert²⁰. Dass er beispielsweise eindeutig eine Auffassung des Beseelungsprozesses befürwortet, welche laut seiner eigenen Zusammenfassung das Eingehen einer λογικὴ ψυχὴ auch in einen Tierkörper voraussetzt, erscheint doch erstaunlich, erinnert man sich z. B. an die Äußerungen von Augustin gegen die Rationalität der Tiere²¹. Mit anderen Worten: Dass bei einem christlichen Autor die Einverleibung der rationalen Seele auch in nicht-menschliche Lebewesen akzeptiert wird, lässt Psellos' Zeugnisse im Zusammenhang unserer Frage zweifellos ausgesprochen relevant erscheinen.

Dass Psellos die λογικὴ ψυχὴ wahrscheinlich nicht nur in eine spezifische Verbindung zur Gattung des ἄνθρωπος setzen will, ist ein Zeichen dafür, dass seine Zusammenfassung eine Erläuterung der Prinzipien von Porphyrios' Embryologie bezweckt, ohne sich von seinem christlichen Glauben beeinflussen zu lassen, welcher eine andere Konzeption des Tierlebens verfißt. Nichts hindert einen andererseits daran zu glauben, dass Psellos die Thesen aus *Ad Gaurum*, wo es um den λόγος in Tieren und die Gleichheit der αὐτοκίνητος ψυχὴ geht, ganz einfach missverstanden hat. In diesem Fall hätte Psellos den Begriff des λόγος falsch als ein Charakteristikum der αὐτοκίνητος ψυχὴ *per se* interpretiert und den ontologischen Unterschied zwischen der Menschen- und der Tierseele übersehen. Konzentriert man sich auf Porphyrios' Beschreibung der inneren Struktur der selbstbewegten Seele, erscheint Psellos' Interpretation der Rationalität der Tiere in *Ad Gaurum* jedoch vielleicht nicht unbegründet. Porphyrios gibt hier immer wieder Hinweise im Blick auf eine ständige Präsenz der Vernunft in der αὐτοκίνητος ψυχὴ, auch wenn er nicht explizit über das Wesen des Menschen spricht. Wie zuerst Deuse (1983) in seiner Analyse der selbstbewegten Seele bemerkt hat²², lässt sich Porphyrios' These der ständigen Anwesenheit des λόγος – und zwar als „lenkendes Element“ der Irrationalität auch in Tieren – z. B. in AG 56, 24-28²³ erkennen, wenn Porphyrios die Beziehung der vegetativen Natur des Embryos zur Seele der Mutter mit der Beziehung der ἀλογία zum λόγος vergleicht:

²⁰ Dass Psellos Porphyrios' Theorie z. B. in seiner Polemik gegen Gregor von Nissa auch ganz allgemein unterstützte, nimmt auch Congourdeau (2008) an, die bei Psellos eine vollständige Übereinstimmung mit den Thesen von *Ad Gaurum* erkennt, „sans introduire la moindre distance“ (S. 193).

²¹ Zu Augustins anthropozentrischer Konzeption der Tierwelt siehe vor allem Sorabji (1993), S. 195ff. und Clark (1998).

²² Vgl. dazu Deuse (1983, S. 177-179), nach dem die ἀλογία „insofern am Logos teil[hat], als dieser sie lenkt und vollendet“ (S. 177).

²³ AG 56, 24-28: τὸ γὰρ ἐλλεῖ(π)ον ἀπὸ τῆς μητρὸς (τ)ῇ φύσει ἀεὶ δεομένη ἐμπνεῖσθαι ἐξ αἰσθητικῆς δυνάμεως δι(ὰ τὸ εἶ)ναι ὡς ἔφαμεν γέννημα αἰσθητικῆς ὀρέξεως καὶ ἐπιπειθὲς αἰσθήσει, εἰ καὶ (αὐ)τῇ αἰσθήσεως ἅμιρος, ὡς τὸ ἄλο(γον) τῆς ψυχῆς καίπερ λογικῶς οὐχ οἷόν τε ὄν (ἐν)εργεῖν ὑπὸ λόγου ρυθμίζεται. Übers. von Jurisch (1991), verändert. Siehe dazu auch die Übersetzung von Wilberding (2011), S. 53.

Das, was in der vegetativen Natur [des Embryos] (τῇ φύσει) fehlt, welche aus der Wahrnehmungskraft (ἐξ αἰσθητικῆς δυνάμεως) ständig beatmet werden muss, kommt von der Mutter, weil diese Natur, wie wir schon sagten, ein Sprössling der sinnlichen Neigung (γέννημα αἰσθητικῆς ὁρέξεως) ist und daher auch der Sinneswahrnehmung unterworfen. Wenn sie auch selbst ohne Anteil an der Sinneswahrnehmung ist, wird sie doch wie der irrationale Teil der Seele (ὡς τὸ ἄλογον), der von der Vernunft geordnet wird (ὑπὸ λόγου ρυθμίζεται), obwohl dieser Teil nicht in der Lage ist, rational zu handeln (λόγικῶς οὐχ οἷόν τε ὄν (ἐν)εργεῖν).

Deuse interpretiert die Stelle als Zeugnis von *Ad Gaurum* zu Porphyrios' These, nach der in der Seele eine rationalen Stufe benötigt wird, damit auch das irrationale Vermögen aktiviert werden kann²⁴. Auf diesen Aspekt der porphyrischen Psychologie sind wir eigentlich schon in dem Kapitel über *De Abstinencia* gestoßen, und zwar bei der Diskussion über die Entstehung der niedrigeren Funktionen der Rationalität im Kontakt mit der ἀλογία. Im III. Buch der Schrift über den Vegetarianismus hatte Porphyrios aufgrund der Präsenz der αἴσθησις und der μνήμη in den Tieren diesen Lebewesen ebenfalls den λόγος zugeschrieben, ein Punkt, anhand dessen Porphyrios die Ausdehnung der Gerechtigkeit auf Tiere unter einer psychologischen Perspektive begründen konnte²⁵. In der Tat scheint diese „Ordnungsfunktion“ der Rationalität – wie Deuse sie nannte – an dieser Stelle erneut in den Mittelpunkt der embryologischen Argumentation zu treten, und zwar auch in den Zeilen, in denen Porphyrios die Entstehung einer seelischen Verbindung zwischen Mutter und künftigem Kind während der Schwangerschaft in seine Theorie der ἐμψύχωσις einführt: Die Seele der Mutter liefert der vegetativen Natur des Embryos das, „was ihr fehlt“ (τὸ γὰρ ἐλλεῖ(π)ον [...] (τ)ῇ φύσει ἀεὶ δεομένη), damit der Fötus leben und zu einem Lebewesen gestaltet werden kann, ohne dass aber der Embryo gleichzeitig seine vegetative Natur verliert, denn auch wenn die mütterliche αἴσθησις auf ihn wirkt, ist die vegetative Seele des Embryos allein nicht in der Lage, über Wahrnehmungskraft zu verfügen ((ἀν)τὴ αἰσθήσεως ἄμοιρος). Auf eine ähnliche Weise braucht der irrationale Teil der Seele stets den λόγος, damit das ἄλογον „geordnet wird“ (ὑπὸ λόγου ρυθμίζεται), ohne dass damit seine irrationale Natur verloren geht. Die Beschreibung einer solchen λόγος-ἀλογία-Interaktion scheint hier nicht nur die Seele eines Menschen zu betreffen, sondern die Allgemeinheit des Zusammenhanges – die generelle Erklärung der seelischen Verbindung zwischen Mutter und

²⁴ Siehe dazu Deuse (1983), S. 177ff. sowie S. 191-194.

²⁵ Zu der Beschreibung der niedrigeren Funktion des λόγος in *De Abstinencia* siehe auch Kap. IV, S. 178ff. Zur Kritik an Deuses Unterscheidung zwischen zwei Arten der Seele aufgrund der unterschiedlichen Funktion des λόγος in Menschen und in Tieren siehe auch S. 180ff.

Embryo – erlaubt hier eine Erweiterung der Aussage auf jede Art der Beseelung, d. h. auch auf die Beseelung der Tiere: Ganz gleich, ob von Menschen oder von Tieren die Rede ist, scheint Porphyrios hier über eine ständige Begleitung der ἀλογία durch den λόγος sprechen zu wollen, ganz so wie die Seele der Mutter die φύσις des Embryos zu seiner Ernährung und seinem Wachstum ständig begleiten muss, damit die Leibesfrucht – sei diese menschlich oder tierisch – zur Vollendung ihrer Entwicklung in der Zeit seiner Geburt geführt wird.

Die erwähnte Textstelle ist interessanterweise nicht das einzige Zeugnis, das die These der nötigen Präsenz der Rationalität in der Seele in *Ad Gaurum* belegen kann, ganz unabhängig davon, ob von Menschen oder von Tieren die Rede ist. Zu Porphyrios' Überzeugung, dass der λόγος in der αὐτοκίνητος ψυχή immer gegenwärtig ist, lassen sich ähnliche Indizien in der Schrift über die Embryologie identifizieren, und zwar in Kontexten, in denen Porphyrios über die allgemeine Natur der Seele spricht, ohne dass es sich dabei allein um die Menschenseele handeln muss. So erklärt Porphyrios z. B. in AG 42, 17ff. die Entstehung ihrer verschiedenen Kräfte, vom Intellekt bis zur vegetativen Seele der Pflanzen: Mit der Überlegung, dass die ἀλογία „der Vernunft verbunden bleibt“ (ἡ ἀλογία ἢ τῷ λόγῳ συναφής; AG 42, 25), wenngleich sie „nicht an den Überlegungen teilnimmt“ (λογισμῶν ἄμοιρος; AG 42, 26), dass sie „gemäß dem λόγος definiert wird“ (λέγεται δὲ κατὰ λόγον AG 42, 26-27), d. h. vom λόγος „vervollkommnet wird“ (ὑπὸ λόγου τελειοῦται; AG 42, 28), muss Porphyrios nicht zwingend auf eine Besonderheit allein der Seele des Menschen hinweisen²⁶. Was hier erneut im Mittelpunkt steht, ist vielmehr die Rolle des λόγος als allgemeiner „Auslöser der irrationalen Kräfte der Seele, welche auch die Natur der selbstbewegten Seele betrifft, egal ob von Tieren oder von Menschen die Rede ist. Die These, laut welcher eine gewisse Verbindung des λόγος mit der ἀλογία sowohl die Seele der Menschen als auch die Seele der Tiere charakterisieren muss, damit die ἀλογία „zur Ordnung gebracht wird“, ist somit nichts Neues in der porphyrischen Seelenlehre – neu ist jedoch ihre Anwendung in der Embryologie von *Ad Gaurum*. Dass beide Schriften vermutlich dasselbe Bild der Seele vor Augen haben, wenn auch mit unterschiedlichen Absichten, lässt sich sogar terminologisch nachweisen. Wie erneut Deuse (1983) beobachtet hat²⁷, erinnert die Verwendung des Verbes „ρυθμίζειν“ („ordnen“, „regeln“), das in AG 56, 28 zur Erläuterung dieser Verwaltungsaktivität herangezogen wird, stark an die Schilderung der Seele in *De Abstinencia*, wo die Vernunft mit einem Wagenlenker verglichen wird, welcher „die Bewegungen der ‚blinden‘ ἀλογία ordnet und reguliert“ (ὅς τὰ κινήματα ῥυθμίζει καὶ ἡνιοχεῖ τῆς

²⁶ Zu der letzten Textstelle siehe auch Deuse (1983), S. 193-194.

²⁷ Zu dieser und anderen Stellen in Porphyrios' Gesamtwerk, wo über die Interaktion zwischen λόγος und ἀλογία gesprochen wird, siehe auch Deuse (1983), S. 180-182.

τυφλῆς καθ' ἑαυτὴν ἀλογίας; *Abst.* I 43, 2²⁸). Nimmt man wie in *De Abstinencia* und in *Ad Gaurum* folglich an, dass die Präsenz der Vernunft laut Porphyrios immer gefordert ist, was soll dann aber die λόγος-Funktion in der praktischen Aktivität der αὐτοκίνητος ψυχὴ bewirken? Mit anderen Worten: Warum ist das ῥυθμίζειν des λόγος so entscheidend für die aktuelle Wirkung der ἀλογία?

Auf diesen Punkt scheint Porphyrios sich in beiden Schriften fokussieren zu wollen, wenn er zugleich über die Art der Existenz anderer, nicht-animalischer Lebewesen berichtet, welche keine selbstbewegte Seele haben, d. h. über das Leben der Pflanzen. Der psychologische Status der φυτά wird beispielsweise in *Abst.* III 19, 2 diskutiert, wenn Porphyrios dort hervorhebt, dass man diesen Lebensformen im Gegensatz zu den Menschen und zu den Tieren auch irrationale Aktivitäten der Seele – wie „leiden“ (ἀλγεῖν), „fürchten“ (φοβεῖσθαι) und „wahrnehmen“ (αἰσθάνεσθαι) – absprechen sollte, und zwar, weil sie nicht die gleiche Seele wie die Menschen und die Tiere haben können. Diese Differenzierung in der Wirkung der Irrationalität, welche mit dem Eintritt der αὐτοκίνητος ψυχὴ zum Zeitpunkt der animalischen Geburt hervorgerufen wird, taucht erneut in *Ad Gaurum* auf, diesmal in Zusammenhang mit Platons Definition des pflanzlichen ζῆν. Porphyrios' Gegner behaupten (*AG* 38, 16ff.), in *Timaios* werde darauf hingewiesen, dass Pflanzen durch die Teilnahme am dritten Seelenteil – dem sog. ἐπιθυμητικόν – auch die irrationalen Funktionen der Wahrnehmung und des Impulses besitzen (*AG* 37, 27ff.), und daher glauben sie, auch Platon habe den Embryo letztlich als ein Tier betrachtet. Wenngleich Platon über eine gewisse Art der αἴσθησις und der ὁρμή bei den Pflanzen spricht²⁹ (*Tim.* 76e7-77c5, in *AG* 38, 17-39, 5 zitiert), sind diese Funktionen laut Porphyrios nicht mit der wirklichen Wahrnehmung und dem Impuls der selbstbewegten Seele zu verwechseln, welche sich bei einem Lebewesen „im eigentlichen Sinne des Wortes“ (τὰ ἰδίως καλούμενα ζῶα; *AG* 39, 12) zeigen. Das, was Platon bei den Pflanzen „Leben“ nennt, besteht laut Porphyrios aus einer „körperlichen

²⁸ *Abst.* I, 43, 2: ὅλως δὲ τῆς ἀλογίας τὸ ἄχρι τίνος καὶ πῶς καὶ πόθεν καὶ πρὸς οὓς ἐπικρίνειν οὐκ ἐχούσης, καθ' ἑαυτὴν δὲ ἀνεπισκέπτου ὑπαρχούσης, ἥ ἂν ἐπιβρίση, ἵπποις ἐοικυίας ἄνευ ἡνιόχου, ἀμήχανόν ἐστιν ἢ διοικεῖν τι καθηκόντως πρὸς τὰ ἔξω ἢ τροφῆς καιρὸν καὶ μέτρα γινώσκειν, μὴ οὐχὶ τοῦ ἡνιόχου ἐφεστῶτος ὅμματος, ὃς τὰ κινήματα ῥυθμίζει καὶ ἡνιοχεῖ τῆς τυφλῆς καθ' ἑαυτὴν ἀλογίας. An dieser Stelle fällt auf, dass Porphyrios mit dieser Aussage gewisse Phänomene „der Natur des Körpers“ (τὴν τε τοῦ σώματος φύσιν; *Abst.* I 43, 1) erklären möchte, d. h. er hat ein allgemeines Gesetz der Natur im Sinn. Aufgrund dieses höheren Ranges des λόγος kann er in *De Abstinencia* behaupten, dass der Mensch, dessen Rationalität sich von den irrationalen Impulsen führen lässt, ein φαῦλος sei (*Abst.* I 44, 1).

²⁹ In diesem Sinne, so glaubt Porphyrios, haben seine Gegner Platons Denken auf eine irrtümliche Weise interpretiert, wenn sie meinten, dass auch in seinen Werken der Embryo als Tier definiert werde, da es laut Platon „den dritten Seelenteil“, d. h. das ἐπιθυμητικόν (... τρίτου μορίου τῆς ψυχῆς τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρος ...; *AG* 37, 27-28) besitze. Eine solche Interpretation ziehe jedoch nur das Aufheben jedes biologischen Unterschiedes nach sich, „denn sie behandeln auf diese Weise Pflanzen wie Tiere“ (οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες ἀγνοοῦσι καὶ τὰ φυτὰ ζῶα ποιοῦντες [...]; *AG* 38, 2ff.).

Bewegung“ (σωματικὴ κίνησις; AG 40, 14-15³⁰), d. h. einer physikalischen Reaktion auf externe Stöße (die von Porphyrios genannten τυποί bzw. πλεγαί) aus der räumlichen Umgebung, welche mit der αἴσθησις der Tiere sicher nicht vergleichbar ist. In der Verwandlung dieses rein „passiven Reflexes“ der vegetativen Seele zu einer aktiven Teilnahme an der αἴσθησις bzw. ὁρμή *sensu stricto*, welche sich ausschließlich mit dem Eintritt der αὐτοκίνητος ψυχὴ verwirklicht, muss für Porphyrios demnach vermutlich das ῥυθμίζειν der Vernunft seine Rolle haben³¹. Dies ist für Porphyrios nämlich das, was auch Platon in *Timaios* sagen will, wenn er den Pflanzen gerade wegen der Abwesenheit der logischen Funktionen (die von Platon in *Tim.*, 77b3ff genannten δόξα, λογισμός und νοῦς) die Wahrnehmung abspricht, welche das ζῷον – d. h. der Mensch, aber auch das Tier – nur durch den Eintritt der selbstbewegten Seele erhalten kann. Dass aus diesem Grund Pflanzen und Embryonen folglich keine αἴσθησις und ὁρμή im wahren Sinne des Wortes beherrschen, da ihnen die rationale Fähigkeit fehlt – d. h. den φυτά ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen keine Form des λογίζεσθαι erlaubt –, wird für Porphyrios durch Platons Aussage *Tim.*, 76e1ff. auf die folgende Weise zum Ausdruck gebracht (AG 40, 22-28³²):

Er [Platon] fasst seine Ausführungen über das Wesen der Seele zusammen in dem Gedanken, jene [Pflanzen bzw. Embryonen] hätten nicht Teil an der selbstbewegten Seele (τῆς αὐτοκινήτου) hat, und zwar sowohl an der meinungsfähigen als auch an der rationalen Seele zusammen (καὶ δοξαστικῆς τε ὁμοῦ καὶ λογιστικῆς) und, wie wohl die anderen sich ausdrücken dürften, an der wahrnehmenden sowie an der impulsfähigen Seele (αἰσθητικῆς τε καὶ ὁρμητικῆς), wenn er sagt: ‚Denn fortwährend empfängt sie alle Reize von außen (πάσχον)‘, d. h. die Pflanze, ‚und der Prozess ihrer Entstehung (γένεσις) hat von Natur aus nicht bewilligt, dass sie etwas aus sich selbst

³⁰ Auch Deuse (1983) betont die Valenz der Ausdrucksweise in Porphyrios' Differenzierung zwischen der Wahrnehmung der φυτά und der ζῷα *sensu stricto*. Für Deuse lässt sich die Wahrnehmung der Pflanze als „eine irrationale passive Bewegung [...]“ deuten, „die das Bewusstsein nicht bearbeitet“ habe (S. 180), und zwar gerade weil die Pflanzen keinen λόγος besitzen. Eine ähnliche Auffassung der „mouvement corporel“ der Pflanze auch in Collette-Dučić (2012), S. 69-71.

³¹ Genau dies scheint auch die Ansicht von Deuse (1983) zu sein, wenn er meint, dass das Eintreten des von ihm so genannten „Logos-Alogia-Bereiches [...]“ nicht nur für den Menschen, sondern auch für jedes Lebewesen mit Ausnahme der Pflanzen [...]“ (S. 187) gelten soll. Eine ähnliche Auffassung bezüglich des Eintrittes der αὐτοκίνητος ψυχὴ vertritt wahrscheinlich auch Brisson (2012), für den „l'âme «automotrice» c'est l'âme animale par opposition à l'âme végétative qui ne permet pas aux plantes de se déplacer d'un lieu à l'autre“ (S. 233).

³² AG 40, 22-28: κεφαλαιοὶ δὲ τὸν λόγον εἰς τὸ τῆς ψυχῆς ἐκεῖνα μὴ μετέ(χειν) τῆς αὐτοκινήτου καὶ δοξαστικῆς τε ὁμοῦ καὶ λογιστικῆς καὶ ὡς ἂν οἱ ἄλλοι φαί(ησαν) αἰσθητικῆς τε καὶ ὁρμητικῆς, λέγων· «πάσχον γὰρ διατελεῖ» τὸ φυτὸν «πάντα, στραφέντι δὲ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ αὐτό, τὴν μὲν ἔξωθεν παρωσαμένῳ κίνησιν τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὐτοῦ <τ> λογίσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παρέδωκεν ἢ γένεσις». Übers. von Jurisch (1991), verändert.

erkennt und denkt (λογίσασθαι), dadurch dass sie sich in und um sich selbst dreht und dabei die Bewegungen von außen zurückstößt und sich der eigenen bedient³³.

Man könnte bei den Pflanzen vielleicht von Wahrnehmung in einem homonymischen Sinn (AG 39, 11 K) sprechen; ohne das λογίζεσθαι der selbstbewegten Seele bleiben Wahrnehmung und Trieb jedoch auf der vegetativen Stufe stehen, d. h. sie sind laut Platon/Porphyrios „passiv“ (πάσχον), und durch derartige unbewusste Bewegungen lassen sich die verschiedenen Formen der φυτά auch charakterisieren³⁴. Seine Interpretation der seelischen κίνησις, und zwar dass die Selbstbewegung der αὐτοκίνητος ψυχή unmittelbar rationale Züge besitzt, gibt Porphyrios an dieser Stelle die Möglichkeit, seine Konzeption der Seele mit der stoischen zu konfrontieren: Was die Stoiker als αἰσθητικὴ καὶ ὁρμητικὴ ψυχή, d. h. als „tierartige“ Seele definieren, muss unter Porphyrios' Perspektive auch eine gewisse Denkfähigkeit implizieren, d. h. die irrationale δόξα muss zusammen (ὁμοῦ) mit dem rationalen λογιστικόν arbeiten, damit die Wirkung der selbstbewegten Seele von der bloßen vegetativen Kraft präzise identifiziert werden kann. Hatte Porphyrios den Pflanzen schon in *De Abstinentia* aufgrund ihrer Inkompatibilität mit dem λόγος (πρὸς τὸν λόγον ἀσύγκλωστον; III 18, 2) die Vernunft abgesprochen, weil sie keine Wahrnehmung wie die Tiere haben können, so verwendet er in *Ad Gaurum* erneut das rationale Element als Kriterium, um das Leben der Pflanzen von dem Leben der Tiere bzw. der Menschen zu unterscheiden. Obwohl unter der Perspektive der Embryologie, muss Porphyrios auch hier dasselbe psychologische Bild im Sinn haben, auf das man schon in *De Abstinentia* gestoßen ist: Die Pflanzen besitzen keine irrationale Seele, weil sie keine Rationalität haben; mit der Beseelung der nicht-pflanzlichen Lebewesen werden immer die gleichen Kräfte zugleich zustande gebracht, und zwar λόγος und ἄλογία zusammen.

Wenn Porphyrios jedoch die stoische Darstellung der Seele nicht akzeptieren möchte, weshalb schenkt er der αἰσθητικὴ καὶ ὁρμητικὴ ψυχή der Stoiker im Laufe seiner Beweisführung dann eine so große Aufmerksamkeit? Die Diskussion über die αἰσθητικὴ bzw. ὁρμητικὴ ψυχή in *Ad Gaurum* lässt sich möglicherweise als Versuch verstehen, die Embryo-Definition der Stoiker bereits unter ihrer eigenen Perspektive als kontradiktorisch aufzuweisen. Da die stoische Konzeption der Seele lediglich die Funktionen der αἰσθητικὴ bzw. ὁρμητικὴ ψυχή in Betracht zieht, ohne die λόγος-Aktivität in diese einzuschließen, sind die Stoiker nicht in der Lage, den psychologischen Status des Fötus korrekt zu beschreiben. Wenn die Stoiker anhand ihrer

³³ *Tim.*, 77b6-c3: Übers. von Paulsen-Rehn (2003), leicht verändert.

³⁴ Dass Platon den Pflanzen ebenfalls nur den niedrigsten Seelenteil des ἐπιθυμητικόν zugeschrieben hat, vertritt auch Brisson (2012). Interessanterweise verbindet er diese Ansicht bezüglich der Differenz zwischen den Pflanzen und den üblichen Lebewesen mit der Möglichkeit, dass auch Platon Vegetarier war. Siehe dazu Brisson (2012), S. 45-46.

falschen Interpretation von Platons *Timaios* die Embryonen als Tiere kennzeichnen wollen, da sie glauben, auch in diesen Wahrnehmung und Streben beobachten zu können, verwechseln sie streng genommen die passiven Bewegungen, über welche auch die pflanzlichen Körper verfügen, mit der spezifisch animalischen ἀλογία, welche nur unter der Kontrolle der Vernunft aktiviert werden kann. Dieser falschen Beschreibung des embryonalen Lebens kann Porphyrios nun seine Embryologie alternativ entgegensetzen: Nach ihr lassen sich die Embryonen nicht mit den ζῷα *sensu stricto*, sondern vielmehr mit den Pflanzen vergleichen, denn im Gegensatz zu den Menschen und zu den Tieren werden ihre sämtlichen Lebensaktivitäten nicht von der αὐτοκίνητος ψυχή und der in ihr waltenden λόγος-Funktion geordnet und bestimmt. Wie Porphyrios mit seiner Betonung der Schwächen der stoischen Seelenlehre zeigen will, liegt der Fehler seiner Gegner somit in der Vermutung, der Embryo könne allein aufgrund der körperlichen Bewegungen, welche auch die Pflanzen haben, ebenfalls als Tier definiert werden.

Wie schon in *De Abstinentia* scheint die ständige Zusammenarbeit in der αὐτοκίνητος ψυχή zwischen den rationalen und irrationalen Funktionen auch in *Ad Gaurum* ein allgemeines Charakteristikum der Seelen aller ζῷα *sensu stricto* zu sein, egal ob sie in Tieren oder in Menschen einverleibt sind, d. h. es gibt nur eine Art der selbstbewegten Seele sowohl für Menschen als auch für Tiere. So erfüllt auch *Ad Gaurum* in diesem Sinne die psychologischen Prämissen, welche zur Annahme des Wanderungsprozesses der Seele zwischen Tier- und Menschenkörpern erforderlich sind: Nach ihrer Entscheidung in der Unterwelt über die nächste Existenz kann die Seele theoretisch nicht nur in einen menschlichen, sondern möglicherweise auch in einen tierartigen Leib eingehen, denn Tiere und Menschen müssen als τὰ ἰδίως καλούμενα ζῷα letztlich über die gleiche Art von Seele verfügen.

2) Die verschiedenen Arten der irdischen Existenz in *Ad Gaurum*

2.1) Tierartige und menschliche οὐσία

Sowohl unter der Perspektive des Vegetarianismus als auch im Bereich der Embryologie scheint Porphyrios somit schließlich die gleiche These bezüglich des ὁμοούσιον der verschiedenen Lebewesen zu vertreten, und zwar, dass Menschen und Tiere gemeinsam im Gegensatz zu den Pflanzen über die λογική ψυχή verfügen. Vor dem Hintergrund einer solchen Kongruenz zwischen den Äußerungen in *De Abstinentia* und in *Ad Gaurum* über die rationale Natur jeder einverlebten Seele ist die Erweiterung des λόγος auf alle Lebewesen „im eigentlichen Sinne des Wortes“ daher auch als ein kennzeichnendes Merkmal der porphyrischen Seelenlehre zu betrachten. Wie die Diskussion über die Seelenwanderungslehre in *De Abstinentia* gezeigt hat,

stellt das Dogma der Wesensgleichheit der Seele in Tieren und in Menschen natürlich noch keinen unerschütterlichen Beweis dafür dar, dass Porphyrios die Wanderung nach dem Tod zwischen diesen Lebensformen akzeptiert hat. Dennoch erweist sich die Erfüllung einer solchen *conditio sine qua non* zweifellos als ein starkes Indiz. Es ist in dieser Hinsicht vielleicht nicht uninteressant zu bemerken, dass Porphyrios die Tendenz, die Seele der Menschen und der Tiere gleichermaßen als „rational“ zu definieren, auch in anderen Passagen seines Gesamtwerks erkennen lässt, und zwar ohne die Implikationen für die Bereiche des Vegetarianismus und der Embryologie betonen zu wollen. Im Hinblick auf das Bild der Seele aus *De Abstinentia* und *Ad Gaurum* überrascht es vermutlich wenig, wenn sich Porphyrios auch in den *Sententiae* erlaubt, die spezifische Natur der Seele im Vergleich zu den anderen intelligiblen Prinzipien sogar mit der Fähigkeit des λόγος zu identifizieren, wie z. B. in der *Sen.* 10, wo er über ihre Erscheinungsform spricht. Auch wenn an dieser Stelle die Gattung der Tiere nicht direkt erwähnt wird, ist es schwer zu glauben, dass Porphyrios hier ausschließlich die Seele der Menschen definieren will. In der Sentenz wird die Natur der φυτά als „spermatisch“ bezeichnet, was zugleich impliziert, dass das Lebensprinzip jeder tierischen Lebensform in der λογικὴ οὐσία liegt. So lautet nämlich Porphyrios' Meinung (*Sen.* 10, p. 4, 7-10³⁵):

Alles ist in Allem, aber der Substanz von jedem entsprechend: Im Intellekt noetisch, in der Seele rational, in den Pflanzen den Samen entsprechend, in Körpern bildlich, im Jenseitigen nicht-noetisch und oberhalb des Seins.

Der Textabschnitt bezeugt erneut die Gleichheit zwischen Menschen und Tieren bezüglich der rationalen οὐσία der Seele auch außerhalb von *De Abstinentia* und *Ad Gaurum*. Was allerdings fragwürdig bleibt, ist, weshalb mit dem Namen von Porphyrios bisweilen auch die entgegengesetzte Meinung in Verbindung gebracht wird. In einem Fragment aus seiner Schrift *De Anima* liefert Iamblichos z. B. auf den ersten Blick ein abweichendes Zeugnis bezüglich Porphyrios' Auffassung einer Gleichheit zwischen den Lebewesen, wenn er gerade auf Porphyrios die Idee einer Differenz zwischen Tieren und Menschen zurückführen möchte. Wo er in *De Anima* von Porphyrios' Ansichten über die ἐνεργήματα τῆς ζωῆς spricht, erwähnt Iamblichos nicht nur Porphyrios' Überzeugung von einer gewissen Ähnlichkeit zwischen den ἀνθρώπεια und den θηρεία ζῷα in ihren Lebensaktivitäten, sondern er berichtet dort auch, dass

³⁵ *Sen.* 10, p. 4, 7-10: „Πάντα μὲν πᾶσιν ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ: ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεγνωστῶς τε καὶ ὑπερουσίως.“ Siehe dazu auch die Übersetzungen von Sodano (1979, S. 17), die Übersetzung von Brisson (2005, I S.311) und die Übersetzung von Dillon in: Brisson (II, 2005, S. 797).

sich laut Porphyrios die beiden Lebensformen eigentlich unterscheiden lassen, und zwar nach ihrem Wesen (οὐσία). Diese Betonung ihres ontologischen Abstandes überrascht, wenn man die Theorie der ὁμοουσία vor Augen hat, wie wir sie vor allem aus *De Abstinencia* und aus *Ad Gaurum* kennengelernt haben:

Iamblichos in Stob. I 375, 24, 5-9 (Fr. 446, 1-5, Smith³⁶): Wie ich von manchen Platonikern gehört habe, wie von Porphyrios und von vielen anderen, sind die menschlichen Aktivitäten den Aktivitäten der Tiere ähnlich (ἀφομοιοῦται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις) und die Aktivitäten der Tiere den menschlichen, insofern Dinge, welche nach unterschiedlichen Substanzen getrennt sind, ähnlich zueinander sind (ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα).

Obwohl an dieser Stelle keine explizite Begründung für eine solche Differenz καθ' ἑτέρας οὐσίας gegeben wird – Iamblichos sagt hier beispielsweise nicht, dass für Porphyrios Tiere und Menschen verschiedene Seelen haben –, glaubt die traditionelle Lesart die angedeutete Verschiedenheit auf die unterschiedliche Natur ihrer Seelen zurückführen zu können³⁷. Unter dieser Perspektive wird der Bericht auch im Hinblick auf die Lehre der Metempsychose häufig als Beweis einer deutlichen „Absage an die unbeschränkte Seelenwanderung“³⁸ zwischen Menschen und Tieren bei Porphyrios betrachtet, da hier auf einen Unterschied zwischen den ἀνθρώπεια und den θηρεία ζῷα hingewiesen werde, anscheinend in Bezug auf das Wesen ihrer Seele. Gerade durch die Präsenz und die Aktivität derselben Seele jedoch sollen die sog. ἰδίως καλούμενα ζῷα – d. h. Tiere und Menschen – laut *De Abstinencia* und *Ad Gaurum* im Gegensatz zu den Pflanzen charakterisiert sein. Wie ist Iamblichos' Bericht über Porphyrios' Seelenlehre im Hinblick auf das Gerechtigkeitsprinzip der ὁμοουσία zwischen Menschen und Tieren bzw. in Bezug auf die Theorie der Beseelung durch die αὐτοκίνητος ψυχή dann zu interpretieren? Welcher ist der ontologische Unterschied zwischen Menschen und Tieren, auf den Iamblichos in *De Anima* hinweisen will?

³⁶ Iamblichos' *De Anima* in Stob. I 375, 24, 5-9 (Fr. 446, 1-5, Smith): „Ὡς δ' ἐγὼ τινων ἀκήκοα Πλατωνικῶν, οἷον Πορφυρίου καὶ ἄλλων πολλῶν, ἀφομοιοῦται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις, τὰ δὲ τῶν ζῴων τοῖς ἀνθρωπείοις, ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα.“ Vgl. auch die Übersetzung von Finamore-Dillon (2002), S. 51.

³⁷ Alternativ wird die Textstelle auch als Beweis zu der These verwendet, dass Porphyrios bei der Zuschreibung des λόγος an Tiere vielleicht nicht immer konsequent war. Eine solche Interpretation vertritt z. B. Dierauer (1977), für welchen Iamblichos' Referat über eine körperliche Ähnlichkeit der Menschen und Tiere spricht, „nicht aber in der Seele“ (S. 84). Ähnlich erwähnt Sorabji (1993) Iamblichos' Bericht als einen der Beweise dafür, dass „Porphyry was in two minds on a related issue“ (S. 191).

³⁸ Dörrie (1957), S. 426.

Iamblichos' knappe Formulierung ist an dieser Stelle zweifellos alles andere als in jeder Hinsicht deutlich. Nicht unbedingt auszuschließen ist die Möglichkeit, dass mit den Worten über die ἑτεραι οὐσίαι der Tiere und der Menschen – hier interessanterweise von einem konzessiven ἐφ' ὅσον eingeführt – nur Iamblichos' eigene Auffassung gemeint ist, und nicht die von Porphyrios, sodass die These der Differenz zwischen diesen Lebensformen lediglich auf Iamblichos und nicht auf Porphyrios zurückgeführt werden sollte³⁹. Abgesehen aber davon, was Iamblichos an dieser Stelle vorgehabt haben könnte, lassen sich möglicherweise auch in Porphyrios' Gesamtwerk Zeichen einer ontologischen Spaltung zwischen einer tierartigen und einer menschlichen Art des ζῶον finden. Neben der Theorie aus *De Abstinencia* und *Ad Gaurum*, wo zugunsten der Gleichheit zwischen ihren Seelen argumentiert wird, findet auch die Überlegung, dass Tiere und Menschen eigentlich zwei unterschiedlichen Wesensordnungen zugehören müssen, eine gewisse Unterstützung im porphyrischen Werk. Auf eine Differenz zwischen diesen biologischen Gattungen nach ihrer οὐσία scheint nämlich eindeutig die *Sen.* 12 hinzuweisen, in der Porphyrios selbst die verschiedenen Lebewesen im Hinblick auf ihre Lebensprinzipien definiert und voneinander trennt. So nennt die *Sen.* 12 den Begriff der ζωή als Terminus, welcher sich auf ontologisch differente Wesen beziehen lässt bzw. er nennt mit Porphyrios' Worten etwas, das eigentlich „unterschiedlich gesagt“ wird (πολλαχῶς λεγόμενα):

Sen. 12, p. 5, 5-8⁴⁰: „Nicht nur in den Körpern ist die Homonymie (τὸ ὁμώνυμον), sondern auch das Leben ist eins der Wörter, das unterschiedlich gesagt wird (ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς⁴¹): Anders ist nämlich das Leben der Pflanze (ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ), anders das Leben des beseelten Wesens (ἐμψύχου), anders ist das Leben des intelligenten Wesens (νοεοῦ), anders ist das Leben der Natur (φύσεως), anders ist das Leben der Seele (ψυχῆς), anders des Intellektes (νοῦ), anders des Jenseitigen (τοῦ ἐπέκεινα).“

Was Porphyrios hier mit der Verwendung des Homonymie-Begriffes in Bezug auf den Lebensbegriff beabsichtigt, ist vor allem die Beschreibung der verschiedenen Hypostasen in

³⁹ Dillon/Finamore (2002) sind aus diesem Grund der Ansicht, dass die Textstelle keinen überzeugenden Beweis für Porphyrios' Widerlegung der Menschen-Tiere-Metempsychose darstellt. Nicht klar ist beispielsweise, ob mit dem abschließenden Nebensatz Porphyrios' Ansichten beschrieben sind oder aber nur „the error which Iamblichus is combating“ (S. 142).

⁴⁰ *Sen.* 12, p. 5, 5-8: Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς· ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεοῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα· Siehe dazu auch die Übersetzungen von Sodano (1979, S. 18), von Brisson (2005, I S. 313) und von Dillon in: Brisson (2005, II, S. 797).

⁴¹ Selbstverständlich muss hier ein Partizip wie λεγόμενον ersetzt werden, wie u. a. auch Dillon (Anm. 18, S. 797) es in seiner Übersetzung tut. Zum Begriff des ὁμώνυμον und seinen aristotelischen Ursprung siehe auch Sodano (1979), Anm. 1, S. 18 und Nancy in: Brisson (2005), II, S. 404-410.

ihrer hierarchischen Stufung. Neben dem körperlosen Leben der intelligiblen Prinzipien, die mit der φύσις, der ψυχῇ, dem νοῦς und dem τὸ ἐπέκεινα zu identifizieren sind, verzichtet er an dieser Stelle nicht darauf, auch ihre irdischen und körperlichen Korrespondenzen⁴² als unterschiedliche Beispiele von ζωῇ anzuführen: Auch bei dem φυτόν (nach dem Kontakt mit der φύσις), dem ἔμψυχον (nach dem Kontakt mit der ψυχῇ⁴³) und dem νοερόν (nach dem Kontakt mit dem νοῦς) wird, wenn auch in unterschiedlicher Weise, stets von „Leben“ gesprochen. Die irdischen Beispiele der ζωῇ lassen sich zweifellos auch unter einer „naturwissenschaftlichen“ Perspektive verstehen: Wenn Porphyrios mit φυτόν bzw. φύσις die pflanzliche Welt meint, muss das ἔμψυχον (d. h. „ψυχῇ-begabt“) sich spezifisch auf die Welt der Tiere beziehen, und das Attribut „νοερόν“ („intelligent“ bzw. „νοῦς-fähig“) vor allem auf die Menschenwelt, in welcher allein der Kontakt mit dem Intellekt verwirklicht wird⁴⁴. Mit der Erwähnung eines solchen ὁμόνυμον bei den verschiedenen Daseinsformen scheint die *Sen.* 12 in dieser Hinsicht präziser zur Sprache zu bringen, was Iamblichos gemeint hat, wenn er in *Stob.* I 375, 24-28 sagt, Tiere und Menschen hätten laut Porphyrios ähnliche Lebensaktivitäten, die als διακεκριμένα καθ’ ἑτέρας οὐσίας zu definieren seien: In seinen pflanzlichen, tierartigen und menschlichen Formen zeigt das Leben verschiedene Erscheinungen, was selbstverständlich auch ontologische Differenzierungen voraussetzt, nicht nur wenn man von einem φυτόν spricht, sondern auch abhängig davon, ob von einem tierischen ἔμψυχον oder einem menschlichen νοερόν die Rede ist. Die Definition der ζωῇ aus der *Sen.* 12 wirft somit die Frage auf, wie die Homonymie des Lebens mit Porphyrios’ Äußerungen über die Seele aus *Ad Gaurum* und *De Abstinencia* vereinbart werden kann: Angenommen, dass Menschen und Tiere die gleiche Seele haben, d. h. aufgrund der Präsenz der αὐτοκίνητος ψυχῇ gleichermaßen ζῶα sind – wie kommt es dann, dass nach Porphyrios der Mensch eigentlich als νοερόν ζῶον definiert werden sollte, d. h. als ein Lebewesen, das in Verbindung mit dem νοῦς lebt? Mit anderen Worten: Wie kann es für Porphyrios überhaupt möglich sein, dass aus einer einzigen Art des Beseelungsprozesses, in welchen laut *Ad Gaurum*

⁴² Nur das Eine (hier als τὸ ἐπέκεινα bezeichnet) findet keine entsprechende Erscheinung in der Welt der Materie, „en raison très probablement de son statut particulier“, wie Brisson erklärt. Zu den Korrespondenzen zwischen den intelligiblen Prinzipien und ihrer eventuellen Verwirklichung auf der Erde siehe Brisson, in: Brisson (2005), S. 405-406.

⁴³ Um ihren Gegensatz zur φύσις und zum νοῦς zu unterstreichen, bezieht Porphyrios das Wort ψυχῇ spezifisch auf das Prinzip, das für die Entstehung der tierischen Lebensfunktionen zuständig ist. Porphyrios scheint irgendwie bewusst zu sein, dass diese fachliche Verwendung leicht mehrdeutig interpretiert werden könnte, denn auch andere Lebewesen, wie die Pflanzen, „leben“, ohne über eine Seele im eigentlichen Sinne des Wortes zu verfügen. Auf diese sprachliche Undeutlichkeit wird z. B. auch in *Ad Gaurum* hingewiesen, wo Porphyrios die φυτικὴ δύναμις des Samens auch als ψυχῇ bezeichnet, doch nur in einem übertragenen Sinn, oder wie Porphyrios sagt, nur „wenn man die vegetative Kraft ‚Seele‘ nennen möchte“ (εἴ τις τὴν φυτικὴν δύναμιν ψυχὴν καλεῖν ἐθέλοι; AG 55, 30-31).

⁴⁴ Den Tieren schreibt Porphyrios niemals einen Zugang zum Intellekt zu. Zu diesem Problem in *De Abstinencia* siehe auch Kap. IV, S. 178ff.

immer dieselbe rationale Seele involviert ist, auch ein ontologisch differentes Wesen entstehen kann, eines, das sich eigentlich auf eine höhere Stufe des Intelligiblen bezieht?

Obwohl Porphyrios sich in diesem Zusammenhang überhaupt nicht über die Wanderung der Seele äußern will, gewinnt diese Inkongruenz bezüglich des charakterisierenden Wesens der Tiere und der Menschen natürlich auch unter einer eschatologischen Perspektive eine entscheidende Bedeutung. Sind Tiere und Menschen aufgrund ihrer verschiedenen Lebensprinzipien als wesentlich voneinander unterschieden zu betrachten, wäre die ontologische Differenz zwischen den ἔμψυχα und den νοερά möglicherweise auch als Zeichen einer Widerlegung der Seelenwanderungslehre zwischen ihnen zu verstehen. Wie sich aber zeigen wird, ist die homonymische Definition der ζωή in der *Sen.* 12, welche eine solche ontologische Differenzierung der verschiedenen Lebensformen voraussetzt, allerdings nicht in einem Kontrast zu dem Postulat zu sehen, dass Tiere und Menschen die gleiche Art der Seele haben bzw. die gleiche Art der Beseelung erleben. Porphyrios' Kategorisierung der Lebewesen muss sich vielmehr auf den möglichen Zugang des Menschen zu einer weiteren Stufe des Intelligiblen beziehen, d. h. die differente οὐσία des Menschen lässt sich durch gewisse Bedingungen bestätigen, die nur wenige Individuen während ihres Lebens erfüllen. Die eventuelle Verbindung des Menschen mit dem Nous lässt sich vor allem aber im Hinblick auf die embryologischen Ansichten von *Ad Gaurum* verstehen: Wie der Eintritt der αὐτοκίνητος ψυχή in den geborenen Säugling, erfolgt auch der Eintritt des Intellekts laut Porphyrios genau zu dem Zeitpunkt, wo der Mensch zu seiner Aufnahme vorbereitet ist. Unter einer solchen Beschreibung des Lebewesens, wo auch der Körper unmittelbar am Erreichen der nächsten intelligiblen Stufe beteiligt ist, muss der Seelenwanderung als einem Prozess, der das künftige Eingehen der Seele in einen Menschen- oder Tierkörper bestimmt, somit auch eine entscheidende Rolle zugewiesen werden: Jede Seele ist von ihrer Natur aus in der Lage, den Nous zu erreichen; die Entscheidung in der Unterwelt über die künftige Existenz kann einen solchen Anspruch einerseits dann in der Praxis erlauben, wenn die Seele das Leben im Körper eines Menschen gewählt hat, oder diese Möglichkeit andererseits ausschließen, wenn ihre Wahl auf das Leben im Körper eines Tieres gefallen ist.

2.2) Der Begriff der „Eignung“ (ἐπιτηδειότης) zum Intelligiblen

Um Porphyrios' Unterscheidung zwischen einem ἔμψυχον und dem νοερόν ζῷον und die daraus folgende Rolle der Seelenwanderungslehre zu verstehen, hilft es zunächst weiter, einen Blick auf die Beschreibung der Natur des Embryos in *Ad Gaurum* zu werfen. Ist der psychologische Status des Fötus ein entscheidendes Thema in der dortigen Diskussion über die ἐμψύχωσις,

unterstreicht Porphyrios am Anfang seiner Schrift zugleich die Ahnungslosigkeit der vielen Naturphilosophen bezüglich der Frage, wie der Embryo korrekt in eine biologische Gattung einzuordnen ist. Der Grund, weshalb ihnen nicht eindeutig klar ist, ob in der Gebärmutter ein pflanzliches oder ein tierartiges Wesen lebt, liegt laut Porphyrios in der komplexen Natur des Fötus, welche eigentlich pflanzlich ist, aber nur solange der Embryo in der Gebärmutter lebt. Im Laufe der Beweisführung in *Ad Gaurum* wird betont, dass der Fötus vor der Geburt eine pflanzliche Natur hat, da Porphyrios den Embryo „der Wirklichkeit nach“ (ἐνεργείᾳ) als vegetatives Wesen bezeichnet und nur „dem Vermögen nach“ (δυνάμει) als Tier. Diese Definition des Embryos als potentiell beseelt – mit Porphyrios’ Worten als „δυνάμει ἔμψυχον“ – bedarf aus seiner Sicht aber noch einer nötigen Einschränkung. Wie Porphyrios mehrmals in *Ad Gaurum* klarstellt, darf die Potentialität des Embryos vor allem nicht implizieren, dass bereits die „Form“ eines Tieres erreicht wurde, d. h. dass der Embryo bereits die körperliche und seelische Beschaffenheit (ἔξις⁴⁵) eines ἔμψυχον besitzt, ohne diesbezüglich aktiv zu sein (AG 52, 4-11⁴⁶):

Dass er [der Embryo] aber andererseits nicht einmal potentiell beseelt ist (μὴ <δὲ> δυνάμει ἔμψυχον), wobei unter ‚potentiell‘ zu verstehen ist, dass er die Beschaffenheit bekommen hat (ἐπὶ τοῦ ἀνειληφότος μὲν τὴν ἔξιν), aber dabei noch in Ruhe verharret und nicht aktiv ist (ἡσυχάζοντος δὲ καὶ μὴ ἐνεργοῦντος), muss folgendermaßen aufgezeigt werden. Das, was die Beschaffenheit aufgenommen hat und nicht aktiv ist, sondern in der Potentialität noch ruht, ist bezüglich der Form vollkommen und im Zustand der Ruhe. Wenn er aber bezüglich der Form unvollkommen ist (ἀτελὲς εἶη κατὰ τὸ εἶδος), könnte man ihm dennoch das Prädikat ‚potentiell‘ geben, wenn man offensichtlich zu einer anderen Bedeutung von ‚potentiell‘ überwechselt und die Bedeutung von ‚potentiell‘ bezüglich der Form ablehnt, welche vollkommen ist, aber bloß in Ruhe steht und nicht aktiv ist.

⁴⁵ Zur Bedeutung von ἔξις als Erfüllung dieser zweiten Potentialität in *Ad Gaurum* siehe auch die Arbeit von Aubry (2012).

⁴⁶ AG 52, 6-11: ὅτι δὲ μὴ <δὲ> δυνάμει ἔμψυχον τοῦ δυνάμει ἐξακουομένου ἐπὶ τοῦ ἀνειληφότος μὲν τὴν ἔξιν ἡσυχάζοντος δὲ καὶ μὴ ἐνεργοῦντος, δεικνύναι ἀκόλουθον. τὸ τ(ὴν ἔ)ξιν ἀναδεδεγμένον καὶ μὴ ἐνεργοῦν ἄλλ’ ἐν τῇ δυνάμει ἡσυχάζον, τέλειον γεγονὸς κατὰ τὸ εἶδος ἡρεμον μὲν ἦν· εἰ δ’ ἀτελὲς εἶη κατὰ τὸ εἶδος, κατηγοροίη δέ τις αὐτοῦ τ(ὸ δυνάμει), ἐπὶ τὸ ἕτερον σημαίνονμενον τοῦ δυνάμει μεταβαίνων, τὸ <δὲ> τεταγμένον κατὰ τὸ τέλειον εἶδος τοῦ δ(υνάμεισ)ημαίνονμενον καὶ μόνον ἐν ἡσυχίᾳ ἀνενέργητον παραιτού(μενος) φαίνεται. Übers. von Jurisch (1991), leicht verändert.

Was aus einer solchen Definition des Embryos für die Identifizierung seiner Seelenkräfte praktisch folgt, wird weiter in AG 53, 4-7⁴⁷ auf diese Weise spezifiziert:

Der Embryo ist demnach zur Wahrnehmung (αἰσθητικὸν), zum Begehren (ὀρεκτικὸν) und zum Denken (λογιστικὸν) potentiell fähig nicht wie ein Wesen, welches diese Fähigkeiten bereits erworben hat, aber im Zustand dieser Potentialität ruht (ὥς τὸ δεδεγμένον καὶ ἡσυχάζον ἐν τῇ δυνάμει), weil er auch nicht einem Schlafenden gleicht, sondern wie ein Wesen, das diese Fähigkeiten zu erwerben vermag und noch unvollkommen ist (ὥς τὸ δυνάμενον δέξασθαι καὶ ἔτι ἀτελές).

Mit dieser Definition der Potentialität des Fötus zum Erwerb der selbstbewegten Seele will sich Porphyrios von den traditionellen Beschreibungen des embryonalen Lebens distanzieren. Die üblichen „Naturphilosophen“ – die sog. φυσικοί in AG 33, 3-4 –, welche den Embryo in seinem Vermögen zum tierartigen Leben beschreiben, wollen in dieser Hinsicht beweisen, dass die Seele in der Leibesfrucht bereits anwesend ist, obwohl die entsprechenden Seelenfunktionen erst mit der Geburt aktiviert werden. In Kap. 1 erklärt Porphyrios diese traditionelle Bedeutung von „potentiell sein“ mit dem Vergleich zu den intellektuellen Fähigkeiten eines Knaben, der die Grammatik bereits beherrscht, aber seine Kenntnisse gerade nicht ausnutzt (AG 33, 15ff.). Im Hinblick auf seine Theorie der ἐμψύχωσις, welche dagegen den Eintritt der Seele mit der Geburt zusammenfallen lässt, widerlegt Porphyrios die Beschreibung der Leibesfrucht als Tier „δυνάμει“: Der Embryo ist nicht potentiell ein ζῷον, in dem Sinne, dass aufgrund der schon geformten Struktur des Körpers die selbstbewegte Seele in ihm bereits vorhanden ist, aber die entsprechenden Funktionen nicht aktiviert werden, wie im Fall der Tiere im komatösen Zustand oder im Winterschlaf (AG 33, 22ff.). Wie ein Knabe, der die Grammatik noch nicht gelernt hat und deshalb gar nicht lesen oder schreiben kann, erfährt das Wesen in der Gebärmutter überhaupt noch keine Teilnahme an der selbstbewegten Seele⁴⁸. Mit anderen Worten besteht seine Potentialität darin, nach Beendigung der Schwangerschaft „zur Beseelung geeignet zu sein“ (κατὰ τὸ ἐπιτηδεῖως ἔχειν ψυχοῦσθαι), wie Porphyrios in Kap. 1 (AG 33, 18-22⁴⁹) erklärt:

⁴⁷ AG 53, 4-7 K: δυνάμει ἄρα αἰσθητικὸν καὶ ὀρεκτικὸν (καὶ) λογιστικὸν τὸ ἔμβρυον οὐχ ὥς τὸ δεδεγμένον καὶ ἡσυχάζον ἐν τῇ δυνάμει, ὅτι οὐδὲ καθεύδοντι (ἔ)οικεν, ἀλλ' ὥς τὸ δυνάμενον δέξασθαι καὶ ἔτι ἀτελές. Übers. von Jurisch (1991), leicht verändert.

⁴⁸ In einem ähnlichen Sinn vergleicht Porphyrios in Kap. 13 den Embryo mit einem Stück Holz, das die Form eines Ruders bekommen kann, aber noch nicht zu dieser Form verarbeitet wurde (AG 52, 12ff.).

⁴⁹ AG 33, 18-22: „[...] τῶν δυνάμει ζῶα λεγόντων τὰ ἔμβρυα οὐ κατὰ τὸ ἐπιτηδεῖως ἔχειν ψυχοῦσθαι κατηγορούντων αὐτῶν τὸ δυνάμει, κατὰ δὲ τὸ δεδεγμένον τὴν ψυχὴν καὶ ἡσυχάζον ἐξηγουμένων τοῦτο, ὥς ἂν τοῦ κατ' ἐπιτηδειότητα δυνάμει καὶ πρὸς τῶν μήπω ζωικῆς ψυχῆς αὐτὰ μετέχειν ἡγουμένων συγχωρουμένου. Übers. von Jurisch (1991), an manchen Stellen modifiziert.

Diejenigen, die die Embryonen für potentielle Lebewesen halten (δυνάμει ζῶα), prädisieren ‚potentiell sein‘ nicht in diesem Sinn, und zwar ‚sich in einem zur Beseelung geeigneten Zustand zu befinden‘ (κατὰ τὸ ἐπιτηδεῖως ἔχειν ψυχουῖσθαι), sondern in dem Sinn, der Embryo sei bereits von Anfang an im Besitz der Seele und verharre im Zustand der Ruhe, denn ‚nach der Eignung potentiell [ein Lebewesen] sein‘ (τοῦ κατ’ ἐπιτηδειότητα δυνάμει) würde auch mit der Meinung derjenigen übereinstimmen, die glauben, dass die Embryonen nicht an der Seele der Lebewesen teilnehmen.

Was in Porphyrios’ Beschreibung der „embryonalen“ δύναμις zweifellos erwähnenswert erscheint, ist die Definition der Potentialität des Fötus in Bezug auf seine „Eignung“ (ἐπιτηδειότης), beseelt zu werden (κατὰ τὸ ἐπιτηδεῖως ἔχειν ψυχουῖσθαι). Der Terminus „ἐπιτηδειότης“ ist entscheidend für die porphyrische Theorie der Embryonen, taucht jedoch bereits bei Plotin auf, der ihn verwendet, um die unterschiedliche Rezeptionsfähigkeit der verschiedenen Körperformen gegenüber dem Intelligiblen zu bezeichnen⁵⁰. Den entscheidenden Aspekt der Eignung des Körpers macht Plotin z. B. in *Enn.* VI 4⁵¹ deutlich, wo er mit ihm die Konsequenzen seiner Beschreibung des Intelligiblen erklärt. Die graduelle Variation in der Teilnahme der Körper am Intelligiblen scheint nämlich auf den ersten Blick nicht mit dem Prinzip kompatibel, dass die Seele als Teil des Intelligiblen in der Welt der Materie auch „allgegenwärtig“ (πανταχοῦ πάρον) und „untrennbar“ (ἀμέριστον) sein muss. Will man die allgegenwärtige Anwesenheit der Seele mit ihren verschiedenen Erscheinungsformen in den Körpern vereinbaren, muss man von einer Art passivem Vermögen bei dem aufnehmenden Substrat sprechen⁵², welche erklären kann, weshalb die Seele trotz ihrer Präsenz „überall in sich selbst“ (παρ’ αὐτῆς πανταχοῦ; *Enn.* VI 4, 1, 3) in der Praxis nur unterschiedlich aufgenommen werden kann. Eben in der Differenz der verschiedenen Körperstrukturen angesichts ihrer „Eignung“ zur Aufnahme der Seele findet Plotin somit den Ursprung der biologischen Vielfalt in

⁵⁰ Der Terminus ἐπιτηδειότης ist aber sicher keine persönliche Prägung Plotins, denn die ersten Zeugnisse dieser Verwendung sind bereits bei Philon von Megara und später bei Alexander von Aphrodisias aufzuspüren. Über den Ursprung des Begriffs der ἐπιτηδειότης und über seine Bedeutung in der porphyrischen Embryologie handelt vor allem Aubry (2008). Für eine Analyse des Terminus in seiner „nicht-technischen“ Verwendung siehe auch Todd (1972). Zu der Verwendung des Terminus in Plotins Seelenlehre vgl. auch Deuse (1983), S. 112-122.

⁵¹ In seiner Schrift beschäftigt sich Plotin ganz allgemein mit der allgegenwärtigen Präsenz des Seins – d. h. des Intelligiblen – in der Welt der Materie. In *Enn.* VI 4, 15, 1-6 wird das ἐπιτήδειον in dem aufnehmenden Körper unmittelbar mit der Entstehung der verschiedenen Lebensformen verbunden: Ἀλλὰ πῶς προσελήλυθε τὸ προσεληλυθός; ἢ ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτήδειον· ἦν δὲ γενόμενον οὕτως, ὡς δέξασθαι ψυχὴν. Τὸ δὲ γίνεται ὡς μὴ δέξασθαι πᾶσαν καίτοι παροῦσαν πᾶσαν, ἀλλ’ οὐχ αὐτῷ, οἷον καὶ ζῶα τὰ ἄλλα καὶ τὰ φυτὰ τοσοῦτον ἔχει, ὅσον δύναται λαβεῖν.

⁵² So kommentiert O’Meara (1980) diesen Aspekt der plotinischen Metaphysik: „Variation in the presence of intelligible is explained by Plotinus, not in terms of a fragmentation and parceling out of the intelligible, but in terms of a variety in the degree to which sensible are capable of sharing in the same integral totality“ (S. 70).

der irdischen Welt: Die unterschiedlichen körperlichen Substrate, in denen sich das Intelligible nur auf eine unterschiedliche Weise zeigen kann, übernehmen aufgrund ihrer verschiedenen ἐπιτηδειότης die Verantwortung für die Erscheinungsmannigfaltigkeit des einheitlichen Intelligiblen⁵³.

In *Ad Gaurum* gewinnt der ἐπιτηδειότης-Begriff jedoch eine neue entscheidende Funktion in der dortigen Beschreibung des Embryos, denn durch ihn kann Porphyrios den Fötus als aktuell vegetatives Wesen definieren, ohne zugleich seine künftige Erscheinung als beseelte Lebensform zurückweisen zu müssen. Da laut Porphyrios die Leibesfrucht als potentiell „Tier“ nur bezüglich seiner ἐπιτηδειότης – d. h. hinsichtlich der künftigen Bereitschaft seines Körpers zur Aufnahme der Seele⁵⁴ – gekennzeichnet werden kann, befindet sich sein psychologischer Status an der Brücke zwischen der Gattung der Pflanzen und der Gattung der ἔμψυχα: Der Embryo hat in der Tat die Substanz eines φυτόν, das aber im Gegensatz zu anderen Pflanzen während der Austragungszeit zur ἐμψύχωσις der Seele vorbereitet wird. Weil er noch nicht für die Beseelung geeignet ist, ist der Embryo in der Gebärmutter eine Pflanze; was zum Zeitpunkt der Geburt aufgrund der nun erreichten Eignung geschieht, lässt sich als sofortige Präsenz der neuerlich eintretenden Seele beschreiben, durch die eine neue intelligible Steuerung (κυβέρνησις) die Führung über den Körper übernimmt. In diesem Sinn setzt die Verwendung des ἐπιτηδειότης-Begriffes in Bezug auf die Potentialität des Embryos einen Entwicklungsprozess voraus, welcher das Wesen in der Gebärmutter aus dem einfachen Stadium einer Pflanze zur Schließung der Beziehung mit der αὐτοκίνητος ψυχή führt. Die „geeignete Seele“ (ἐπιτηδεῖα ψυχή) schließt dann eine „Harmonie“ (ἁρμονία) mit dem nach der Austragungszeit kompatibel gewordenen Lebewesen und verwandelt es von einem φυτόν in ein aktuelles ἔμψυχον (AG 48, 28-49, 4⁵⁵):

⁵³ Plotin unterstreicht in *Enn.* VI, 4-5 die Funktion der Materie für die Aufnahme des Intelligiblen durch verschiedene Formulierungen: Neben ἐπιτηδειότης sind auch Ausdrücke wie γειτονεῖα (VI, 4, 2, 38) und πλησιασμός (VI, 5, 8) zu finden, die die „Annäherung“ der Materie an das Intelligible bezeichnen sollen. Interpretieren wie z. B. O’Meara (1975, S. 68) und Armstrong (1940, S. 60) sprechen diesbezüglich von einer „rapprochement“ der Materie an die seelische Gestaltung in der plotinischen Metaphysik. Gegen die sogenannte „doctrine of reception according to the capacity of the recipient“ hat sich deutlich Lee (1979) ausgesprochen: Eine solche Theorie sei innerhalb der plotinischen Philosophie zurückzuweisen, da die Materie in der plotinischen Metaphysik keine ursächliche Rolle spielen könne. Für O’Meara (1980) ist an dieser Stelle jedoch nicht von einer unabhängigen Ursächlichkeit der Materie die Rede; die Aufnahmefähigkeit der Materie „of whatever sort“ müsse vielmehr als „condition of the relation with Form“ (S. 72) betrachtet werden.

⁵⁴ Gleicherweise definiert Aubry (2008) die ἐπιτηδειότης des Körpers zur Aufnahme der Seele in *Ad Gaurum* als „[...] un certain état du corps embryonnaire – la finition des organes – [...], qui le rend apte à exercer les fonction de l’animale et lui permet ce faisant de recevoir celle-ci“ (S. 154-155).

⁵⁵ AG 48, 28-49, 4: ἔλκει δὲ καὶ ἡ μαγνήτις λίθος κατὰ συγγένειαν φύσει τὰ σιδήρια καὶ τὰ κάρφη, καὶ τὸ ἁρμοσθέν πρὸς ψυχῆς κυβέρνησιν τὴν ἐπιτηδεῖαν ψυχὴν τῷ ἁρμοσθέντι, οὐδὲν οὔτε βουλήσεως οὔτ’ ἐπιτηρήσεως οὔτε προαιρέσεως πρὸς τὴν παρουσίαν συμβαλλομένης, ὥς οὐδὲν τι τούτων εἰς τὸ μὴ ἀπελθεῖν λυομένης τῆς ἁρμονίας ἐπεῖχεν. Übers. von Jurisch (1991), verändert.

Auch der Magnetstein zieht aufgrund der Verwandtschaft (κατὰ συγγένειαν) Eisenstücke und Strohhalme von Natur aus an sich, und das harmonisch auf die Steuerung (κυβέρνησιν) der Seele Eingestellte zieht die für das harmonisch Eingestellte geeignete Seele (τὴν ἐπιτηδεΐαν ψυχὴν) an sich, ohne dass Wille, Achthaben und Entscheidung zu der Gegenwart der Seele (παρουσίαν) beitragen, wie auch nichts davon ihre Entfernung verhindert, wenn die Harmonie zugrunde geht (λυομένης τῆς ἁρμονίας).

Interessanterweise signalisiert die ἐπιτηδεΐότης in *Ad Gaurum* aber nicht nur die Art der Potentialität des Embryos zur Aufnahme der selbstbewegten Seele, sondern Porphyrios spricht auch von der Erfüllung der entsprechenden Eignung, wo es um die Präsenz des Intellekts in der Seele geht⁵⁶. In diesem Sinne erwähnt er z. B. in Kap. 12 den Eintritt des Nous in einen erwachsenen Menschen als weiteres Beispiel der Vereinigung mit dem Intelligiblen, welche nur aufgrund der erreichten ἐπιτηδεΐότης gelingt: Wird der Fötus wegen seiner künftigen Eignung zur Beseelung als „potentielles Tier“ definiert, ist auch die Seele eines Menschen, welche die Stufe des Intellekts erreichen kann, als potentiell „ἐπιτηδεΐα πρὸς νοῦ συνουσίαν“ (AG 50, 15) zu definieren, d. h. als eine zur Vereinigung mit dem Nous potentiell „geeignete“ Seele. In diese Seele kann der Nous eintreten, und zwar in genau dem Moment, in dem die Seele zur Aufnahme des Intellekts bereit ist. Auch in diesem Fall entsteht aus der erreichten ἐπιτηδεΐότης eine „Harmonie“, wie Porphyrios in AG 50, 10-21⁵⁷ schreibt, diesmal nicht zwischen dem geborenen Säugling und der selbstbewegten Seele, sondern zwischen dem Menschen und der höheren Stufe des Intellekts:

Und auch der Intellekt (νοῦς) tritt nämlich ein (εἰσκρίνεται), wenn das Alter fortschreitet. Ich werde mich davon nicht abhalten, diese These zu akzeptieren, als ob ich etwas Ungereimtes verkündet hätte⁵⁸, sondern ich vertrete sie mehr als auch

⁵⁶ Über die Eignung zum Nous als Zeichen einer Potentialität der Seele siehe auch Deuse (1983), S. 198ff. Wie Deuse korrekt bemerkt, impliziert die Erfüllung der Eignungsbedingung für Porphyrios bereits die „Gegenwart“ des Nous.

⁵⁷ AG 50, 10-21: „καὶ γὰρ οὖν καὶ ὁ νοῦς προῖ(ούσης) τῆς ἡλικίας εἰσκρίνεται. ἐγὼ δὲ τοῦτο οὐκ ὡς ἄτοπον ἀναδειξάμενος συγχωρεῖν παραιτήσομαι, ἀλλὰ καὶ εἴ τι ἄλλο διαβεβαιοῦμαι, καὶ τὸν Πλάτωνα τοῦ λόγου ἐπαγόμενος μάρτυρα καὶ σὺν τούτῳ γε Ἀριστοτέλην, ὡς ὁψὲ νοῦς ἀνθρώποι(ς) παραγίγνεται καὶ οὐδὲ πᾶσιν οὕτως, σπάνιος δὲ ὅτῳ ἐπιτηδεΐα ψυχὴ πρὸς νοῦ γίγνεται συνουσίαν. εἰ δὲ στραφεῖσα εἰς ἑαυτὴν ψυχὴ εὕρισκει τοῦτον παρόντα, οὐ δῆπου διὰ τοῦτο καὶ ἔχουσα ἅπ’ ἀρχῆς εἰσεκρίθη· τὰ γὰρ μὴ τόπῳ κρατούμενα μηδὲ σωματικῶς κατεχόμενα, ταῖς δ’ ἐπιτηδεΐότησι τῶν δεχομένων καὶ ὁμοιότησι συμφυόμενα οὐχ ὁ τόπος οὐδ’ ὁ χρόνος οὐδὲ ἄλλη τις βία κατέχει, λύει δὲ καὶ κωλύει ἢ ἀνεπιτηδεΐότης καὶ κρατεῖ καὶ συνάγει ἢ ἐπιτηδεΐότης, καὶ ὅσῳ συμφωνεῖ τόσῳ κατέχει.“ Übers. von Jurisch (1991), verändert.

⁵⁸ Für die Lesart „οὐκ ὡς ἄτοπον ἀναδειξάμενος“ statt „εἰς ἄτοπον ἀναδειξάμενος“ siehe auch Wilberding (2011), Anm. 152, S. 70.

etwas anderes, und ich rufe Platon als Zeugen für meine Absicht zur Hilfe, und mit diesem den Aristoteles, dass nämlich dem Menschen der Intellekt später zukommt (νοῦς ἀνθρώποι(ς) παραγίγνεται), und auf diese Weise nicht einmal allen, denn selten ist derjenige, dessen Seele für die Vereinigung mit dem Intellekt geeignet wird (ἐπιτηδεῖα ψυχῇ πρὸς νοῦ γίνεται συνουσίαν). Wenn nun die Seele, in sich gekehrt (στραφεῖσα εἰς ἑαυτὴν ψυχῇ), entdeckt, dass dieser [Intellekt] gegenwärtig ist, so braucht sie deshalb keineswegs von Anfang an im Besitz dieses [Intellekts] in den Körper eingetreten sein (εἰσεκρίθη). Denn was nicht von Raum umfasst wird und nicht von einem Körper festgehalten wird, sondern nur durch die Eignung und Ähnlichkeit des Aufnehmenden (ταῖς δ' ἐπιτηδειότησι τῶν δεχομένων καὶ ὁμοιότησι) mit ihm verwächst, das halten nicht Raum, Zeit oder irgendeine andere Gewalt fest. Die ungeeignete Beschaffenheit (ἢ ἀνεπιτηδειότης) löst es und hält es fern, die Eignung dagegen ergreift es und hält sie zusammen, und das Aufnehmende ist im Einklang (συμφωνεῖ), solange diese Eignung behalten wird.

Durch die Anwendung des Begriffs der Eignung bzw. der ungeeigneten Beschaffenheit (ἢ ἐπιτηδειότης; ἢ ἀνεπιτηδειότης) auch für den Kontakt mit dem Intellekt muss Porphyrios den gleichen Prozess der Entwicklung nahelegen, der schon bei seiner Definition des Embryos als „δυνάμει ζῶον“ in den Vordergrund trat. Wie Porphyrios an dieser Stelle deutlich macht, ist der Intellekt nämlich nicht immer im Menschen wirksam, sondern der Nous „tritt nur viel später ein“ – und auch nicht in jedes Individuum. Unter gewissen Umständen, wenn sich der Mensch z. B. als Kind noch in einem frühen Stadium seiner Existenz befindet, kann das menschliche Wesen wegen seiner ἀνεπιτηδειότης zum Intellekt keine derartige ἁρμονία mit dieser Stufe des Intelligiblen haben. Im Gegensatz dazu ist er aber nur „δυνάμει intellektuell“, wie der Begriff der ἐπιτηδειότης an dieser Stelle nahelegt, nicht in dem Sinne, dass der Kontakt mit dem Nous bereits geschlossen ist und nur nicht aktiviert wird, sondern er ist nur „δυνάμει intellektuell“ als Wesen, in welchem der Intellekt anwesend sein kann, aber derzeit in ihm noch nicht „besessen“ wird⁵⁹. In *Ad Gaurum* ist ein Vergleich des Status des Menschen, welcher den Nous noch nicht hat, mit dem Status des embryonalen Wesens, das noch in der Gebärmutter lebt, folglich unmittelbar vorhanden: Wie das embryonale Wesen ἐνεργεῖα eine Pflanze ist, da nur das vegetative Prinzip der φύσις in ihm präsent und aktiv ist, muss auch der menschliche Säugling aufgrund der Aktivität seiner Seele auf eine ähnliche Weise der Wirklichkeit nach nur ein

⁵⁹ Siehe dazu auch Deuse (1983), S. 189: „Obwohl der Nous den Logos zeugt, ist der Logos nicht immer mit dem Nous verbunden“. Über die Hinwendung des λόγος an sich selbst als Erfüllung der nötigen ἐπιτηδειότης und über die konsequente παρουσία des Nous siehe auch Deuse (1983), S. 198-202.

ἔμψυχον sein, denn er besitzt zu dieser Zeit überhaupt keinen Nous. Wie aus dem embryonalen φυτόν das ἔμψυχον entsteht, wenn sein Körper zur Aufnahme der selbstbewegten Seele vorbereitet ist, so kann das νοερόν ζῷον aus dem menschlichen ἔμψυχον erst dann entstehen, wenn seine Seele bereit geworden ist, den Nous in sich aufzunehmen. Porphyrios zeigt allerdings Skepsis angesichts der Möglichkeit, dass alle Menschen dieses Stadium erreichen. Wie er hier betont, begegnet man nur selten Individuen (σπάνιος), welche die ἐπιτηδειότης für den Eintritt des Nous erfüllt haben, während die meisten ihr ganzes Leben als ἔμψυχα verbringen.

Eine solche Beschreibung der geistigen εἴσκρισις nach der Eignung des erwachsenen Menschen wirft zweifellos ein neues Licht auf Porphyrios' Definition des νοερόν ζῷον und des ἔμψυχον in der *Sen.* 12. Die dort eingeführte ontologische Differenzierung bedeutet keine Unterscheidung καθ' ἑτέρας οὐσίας *a priori*, nach der Tiere und Menschen aufgrund der zwei unterschiedlichen Prinzipien schon von Geburt an voneinander zu trennen sind. Stellt das νοερόν vermutlich vielmehr das letzte Stadium des Intelligiblen dar, welches der Mensch erst mit dem Alter (ἡλικία) der Möglichkeit nach erreichen kann, ist ein solches ζῷον im Rahmen seines Zwischenstatus zu identifizieren, und zwar zwischen der Kategorie des ἔμψυχον und der Kategorie des νοερόν. Da der Mensch zum Zeitpunkt der Geburt mit der selbstbewegten Seele beseelt wird, ist er zumindest in dieser Anfangsphase des Lebens ein ἔμψυχον der Wirklichkeit nach und nur dem Vermögen nach νοερόν, und zwar erlebt er noch nicht den Eintritt des Intellekts. Er kann sich von den anderen Lebewesen erst dann differenzieren, wenn er sein eigenes Vermögen erfüllt, eben in dem Moment, in dem er zum Intellekt ἐπιτήδειος wird, d. h. wenn der Intellekt in ihm seine Anwesenheit zeigt. Erreicht der Mensch somit die Stufe des Nous, ist er kein bloßes Lebewesen mehr wie alle anderen Tiere, sondern wird zum Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes, da er mit dieser intelligiblen Verbindung seine eigene Natur erhält. In dieser Hinsicht kann man von einer ontologischen Differenz zwischen Tieren und Menschen sprechen, wie es Porphyrios in der *Sen.* 12 und Iamblichos in *Stob.* I 375, 24-28 tun, und im gleichen Zuge behaupten, dass ihre Seelen eigentlich gleich sind und sogar dieselben rationalen und irrationalen Fähigkeiten ausüben können, wenn sie mit den entsprechenden Körpern in Kontakt treten: Wie die anderen Lebewesen, in welche zum Zeitpunkt der Geburt die αὐτοκίνητος ψυχή eintritt, erfährt auch der menschliche Säugling die gleiche Beseelung, welche ihn von einem pflanzlichen Embryo zu einem ζῷον bzw. ἔμψυχον führt. Auf diese Weise, und zwar als ein ἔμψυχον der Wirklichkeit nach, lebt das menschliche Lebewesen, bis es als νοερόν ζῷον möglicherweise die Präsenz des Intellekts in sich entdeckt, d. h. bis es zur Aufnahme des Nous bereit geworden ist.

Eine solche Positionierung des Menschen zwischen der Aktivierung der seelischen Kräfte und der Erfüllung der intellektuellen Potentialität ist allerdings nicht nur entscheidend, um Porphyrios' homonymische Definition der irdischen ζωή zu verstehen. Die Idee, dass trotz der Gleichheit aller Seelen nur manche von ihnen den Intellekt erreichen können, ermöglicht vielleicht auch gewisse Annahmen bezüglich der eschatologischen Perspektive, genauer hinsichtlich des jenseitigen Abstiegs der Seele in einen bestimmten menschlichen bzw. tierischen Körper. Die ontologische Differenz zwischen Tieren und Menschen impliziert im Grunde genommen keine Absprache der Seelenwanderungslehre zwischen diesen zwei verschiedenen Lebensgattungen: Ist die αὐτοκίνητος ψυχή für die Beseelung jeder Art des irdischen ζῷον verantwortlich, wird nur diejenige Seele, welche in der Unterwelt das Leben in einem Menschenkörper wählt, mit der Einverleibung in einen menschlichen Körper automatisch auch das Vermögen erhalten, zur späteren Vereinigung mit dem Nous ἐπιτηδεύειν zu werden und durch diesen Kontakt als wahrhaft menschliches Wesen zu leben. Hat die Seele sich dagegen für eine tierartige Daseinsform entschieden, wird sie die nächste irdische Existenz auf diese Weise leben, d. h. lediglich in der Form eines ἔμψυχον und ohne Zugang zum νοῦς, solange sie in einer solchen Körperform lebt und keine neue vorgeburtliche Wahl trifft. Bei einer solchen Einschließung der Metempsychose in Porphyrios' Theorie der ἐμψύχωσις ist allerdings nicht klar, weshalb nur die selbstbewegte Seele in einem Menschen durch eine δύναμις zur Harmonie mit dem Intellekt auszuzeichnen ist, wobei eine solche Möglichkeit der selbstbewegten Seele eines Tieres, zumindest für das jetzige Leben, unzugänglich bleiben muss. Wenn laut *Ad Gaurum* sowohl Tiere als auch Menschen durch die gleiche Beseelung mittels der Einverleibung der αὐτοκίνητος ψυχή zur Welt kommen, warum ist das menschliche Lebewesen im Gegensatz zu den anderen ἔμψυχα in der Lage, diese höhere Stufe des Intelligiblen zu erreichen? Könnte möglicherweise der Prozess der Seelenwanderung, durch den die Einverleibung der selbstbewegten Seele in ein Tier oder in einen Menschen für ihren irdischen Aufenthalt beschlossen wird, eine eschatologische Erklärung für die künftige Potentialität der Seele hinsichtlich ihres Zuganges zum Intellekt geben? Die Frage, warum nur dem Menschen im Gegensatz zu den anderen Tieren der Zugang zum Intellekt freisteht, erweist sich somit als für unsere Analyse der Doktrin in *Ad Gaurum* entscheidend.

2.3) Die Funktion der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in *Ad Gaurum*

Ganz wie bei der Beseelung des Embryos durch die αὐτοκίνητος ψυχή hat Porphyrios auch im Falle des Eintritts des Nous einen Entwicklungsprozess vor Augen, durch den am Ende die noetische Präsenz verwirklicht wird. Die Bestimmung der Bedingungen, welche die Seele zur

„Hinwendung zu sich selbst“ führen – στρέφειν εἰς ἑαυτήν, wie Porphyrios diese Phase in AG 50, 10-21 definiert – und das menschliche ἔμψυχον zu einem νοερόν ζῷον verwandeln sollen, ist allerdings nicht das zentrale Thema von *Ad Gaurum*. Abgesehen von einem eher allgemeinen Hinweis auf den entscheidenden Beitrag, den die Verwandten für die Vervollständigung der λόγος-Fähigkeiten eines Kindes in Form seiner Erziehung⁶⁰ (AG 51, 10ff.) leisten, schenkt Porphyrios den Voraussetzungen, welche beim menschlichen Individuum die Eignung zum Nous garantieren sollen, im überlieferten Text der Schrift keine weitere Aufmerksamkeit. Dennoch ist dieser Aspekt für die Annahme der Lehre der Metempsychose in *Ad Gaurum* entscheidend: Ist die ἐπιτηδεύτης in diesem Fall nur auf die Erfüllung einer inneren Fähigkeit der Seele zurückzuführen oder liegt vielmehr im Körper – vermutlich spezifisch in der Körperform, welche die Seele in der Präexistenz gewählt hat – das Element, das die entscheidende Funktion bei dem schlussendlichen Erreichen der Stufe des Nous übernehmen soll?

Zu diesem Punkt ist es vielleicht interessant zu bemerken, dass laut *Ad Gaurum* die Anwesenheit des Intellekts in einem Menschen „von außen“ (θύραθεν) erfolgen muss. Damit will Porphyrios klarmachen, wie der Intellekt in dem νοερόν ζῷον zur Anwesenheit gelangt, nämlich durch einen ähnlichen Prozess der Einverleibung, wie er bereits für den Eintritt der selbstbewegten Seele durchdacht wurde. Mit dem „θύραθεν ἐγγίγνεσθαι“ des Intellekts muss daher die gleiche Art des Eintretens gemeint sein, die Porphyrios für die εἴσκρισις der Seele in das Neugeborene beschrieben hatte (AG 50, 22-26⁶¹):

Und man braucht nicht jemandes Tadel darüber fürchten, dass die Kinder nicht den Intellekt besitzen, von dem Platon gesagt hat, er sei für alle liebenswert, denen er im hohen Alter (εἰς γῆρας) geschenkt werde, und „die Flügel sinkend lassend“⁶², fänden sich die Seelen zur Generation ein, während Aristoteles zeigte, dass der Intellekt von draußen her (θύραθεν) bei denjenigen Wohnung nehme, in denen er sich niederlasse⁶³.

⁶⁰ Dazu auch Wilberding (2011), Anm. 163, S. 71.

⁶¹ AG 50, 22-26: „καὶ † οὐδὲ ὁσμή τις μέμφ * * πόλων ἀφαιρεῖσθαι τὸν νοῦν, ὃν καὶ Πλάτων ἀγαπητὸν ὄτῳ εἰς γῆρας ἀφικνεῖται λελόγισται καὶ περὶ οὐρούσας τὰς ψυχὰς ἀφικνεῖσθαι εἰς τὴν γένεσιν, καὶ Ἀριστοτέλης θύραθεν ἐγγίγνεσθαι οἷς ἂν ἐγγένηται ἀπέδειξε.“ Übers. von Jurisch (1991), leicht verändert. Der Satz ist am Anfang stark beschädigt. Der von Kalbfleisch in seinem Apparat vorgeschlagene Text (καὶ οὐ δέος μὴ τις μέμνηται τὸ τὰ παῖδια ἀφαιρεῖσθαι τὸν νοῦν) gibt höchstwahrscheinlich den ursprünglichen Sinn wieder, und auf diesen bezieht sich die vorliegende Übersetzung.

⁶² Platons *Phdr.*, 246c2-6. Dazu siehe auch Wilberding (2011), Anm. 158, S. 71.

⁶³ Für Aristoteles' These, dass der Intellekt „von außen“ (θύραθεν) in den Menschen eintrete, siehe auch *De Gen. Anim.* 2, 3, 736b27. Vgl. dazu auch Wilberding (2011), Anm. 159, S. 71.

Wie Porphyrios im Laufe seiner Beweisführung häufig wiederholt, ist die ἐπιτηδεύουσα bei der Beseelung des Säuglings, welche die Präsenz und die Aktivität der selbstbewegten Seele im Embryo garantiert, auf die Struktur des Körpers zu beziehen⁶⁴. In der Diskussion über die Natur des Fötus wird in *Ad Gaurum* andererseits mehrmals klargemacht, dass die Abwesenheit der αὐτοκίνητος ψυχή auf die mit der Seele inkompatible Form seines Leibes zurückzuführen sei. Innerhalb seines Argumentationsaufbaus gibt Porphyrios der Beschreibung der embryonalen Körperstruktur und ihrer Arbeitsweise daher großen Raum, damit die Unterschiede mit den ζῷα im eigentlichen Sinne deutlich „vor den Augen“ (πρὸ ὀφθαλμῶν) erscheinen können (AG 36, 11-13): So wird etwa in der Konfrontation zwischen der tierartigen und der pflanzartigen Atmungs- und Ernährungsart der Beweis dafür gesucht, dass der Embryo die Körperstruktur einer Pflanze besitzt; solche Beobachtungen sollen für Porphyrios zeigen, dass die Embryonen keine „Verwaltung“ (διοίκησις) annehmen können, sondern ihre Lebensführung in der Gebärmutter nur mit der pflanzlichen διοίκησις gleichgesetzt werden kann (AG 37, 17-26; AG 46, 24 ff.). Um die Seele der Lebewesen empfangen zu können, benötigt der Embryo schließlich, dass sowohl die externe Form seines Körpers als auch die internen Organe komplett vorbereitet sind; solange sein Leib dagegen nicht vollkommen gestaltet ist, verbleibt der Embryo zwangsläufig im biologischen Bereich der Pflanzen (AG 52, 26ff.). Muss daher vielleicht für eine Hinwendung der Seele zu sich selbst neben der philosophischen Übung auch eine Änderung des Körpers herbeigeführt werden, damit der Mensch auf der Stufe des Intellekts aktiv sein kann? Und wenn ja, wie wäre die eigentümliche ἔξις des Körpers für die Verwirklichung einer solchen Stufe des Intelligiblen dann zu definieren?

Im Gegensatz zu der εἰσκρισις der selbstbewegten Seele verlangt der Intellekt für seinen Eintritt in den Menschen vermutlich nicht eine Gestaltung des Leibes im Sinne einer Herstellung von neuen Körperteilen, welche der Embryo in der Austragungszeit erfährt. Dies bedeutet aber andererseits nicht, dass Porphyrios dem Körperlichen überhaupt keine Funktion im Prozess der Erfüllung der dafür nötigen Eignung verleihen will. Vielmehr stellt auch der leibliche Teil eine gewisse „Behinderung“ für die Anwesenheit des Nous dar, sodass auf seinen negativen Einfluss hinsichtlich der Befriedigung der Nous-Potentialität hingewiesen wird, wann immer Porphyrios über das νοερὸν ζῷον spricht. In *Ad Marcellam* z. B. wird oft betont, dass der Leib die Reinheit der Seele und damit ihren Kontakt mit dem Intellekt bedrohen kann, wenn dieser von den

⁶⁴ Wo Porphyrios sich zum Phänomen der Spontanerzeugung äußert, wie in Kap. 11 (AG 49, 5ff.), ist es interessant zu sehen, dass die Aufnahme des Intelligiblen „von außen“ ebenfalls durch das ἐπιτηδεύουσα-Sein des Körpers in Kraft tritt. Für eine Beschreibung der Theorie der Spontanerzeugung in *Ad Gaurum* vgl. auch die Arbeit von Wilberding (2012).

seelischen Affektionen befleckt wird (ἀπὸ γὰρ τῶν παθῶν ταύτης μαινόμενον; 13, 13)⁶⁵. In einem ähnlichen Sinn führt Porphyrios in der langen Diskussion über die verschiedenen Arten der ἀρεταί in der *Sen.* 32 sogar die sog. „kontemplativen Tugenden“ (αἱ τοῦ πρὸς θεωρίαν ἀνίοντος [ἀρεταί]; *Sen.* 32, 22, 14-15) ein, welche die Seele von der Aktivität des Körpers reinigen und die „Angleichung an Gott“ (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις; *Sen.* 32, 25, 9) anfänglich in Gang setzen sollen⁶⁶. Nicht erstaunlich ist in dieser Hinsicht, dass eine solche Konzeption des Körpers als Behinderung für die Präsenz des Nous womöglich noch deutlicher in *De Abstinencia* formuliert wird, und zwar dort, wo Porphyrios die korrekte Ernährung des Leibes als eine entscheidende Prämisse für die Hinwendung der Seele zu sich selbst betrachtet. Die dort oft wiederholte Forderung, den Körper z. B. mittels der Enthaltensamkeit von der fleischlichen Diät möglichst „schlank“ zu halten, weist unmittelbar darauf hin, dass laut Porphyrios neben der philosophischen Übung zunächst ein gewisser Zustand des Körpers vonnöten ist, will man den Nous in sich selbst entdecken. Andernfalls stellt der Körper letztlich nur ein „Hindernis“ für den Eintritt des Intellekts (τὸ ἐμπόδιον πρὸς νοῦν σῶμα) dar, wie Porphyrios z. B. in *Abst.* IV 20, 12⁶⁷ erklärt:

12. Der Magnetstein schenkt dem Eisen, das ihm nahe ist, eine Seele und das sehr schwierige Eisen wird erhoben und bewegt sich mittels der Luft, welche aus dem Stein entsteht (πνεύματι προσανατρέχων λίθου). Wird derjenige, der von dem unkörperlichen und intelligenten Gott (πρὸς θεὸν ... ἀσώματόν τε καὶ νοερὸν) abhängig ist, sich viel mit einer Diät beschäftigen, welche den Körper, der für den Intellekt ein Hindernis ist, (τὸ ἐμπόδιον πρὸς νοῦν σῶμα) fett macht (τροφὴν ... τὴν παίνουσιν), und wird er sich nicht ernähren, wenn er mit dem Gott mehr als das Eisen mit dem Magnetstein befestigt ist, um seine Diät auf das Wenige und auf das, das einfach zu beschaffen ist, und auf das, das für sein Fleisch notwendig ist, zu beschränken?

Das Bild des Magnetsteins, welches schon in AG 48, 28ff. den Eintritt der Seele in den dazu geeigneten Körper des Säuglings veranschaulicht, taucht hier erneut auf, diesmal um den Eintritt

⁶⁵ Eine ähnliche Passage über die Befestigung der Seele im Körper findet sich auch in den abschließenden Abschnitten von *Ad Marcellam* (33-35).

⁶⁶ Über die *Sen.* 32 siehe auch den Kommentar von Brisson und Flamand in: Brisson (2005), II, S. 628ff. Zu den karthartischen Tugenden im porphyrischen System der Tugendlehre vgl. auch Thiel (2001), S. 26ff.

⁶⁷ *Abst.* IV 20, 12: ὁ δὲ μάγνης λίθος σιδήρῳ ψυχὴν δίδωσι πλησίον γενομένῳ, καὶ ὁ βαρύτερος ἀνακουφίζεται σιδήρος πνεύματι προσανατρέχων λίθου. πρὸς θεὸν δὲ τίς ἀναρτηθεὶς ἀσώματόν τε καὶ νοερὸν τροφήν πολυπραγμονήσει τὴν παίνουσιν τὸ ἐμπόδιον πρὸς νοῦν σῶμα, οὐχὶ δὲ εἰς ὀλίγον καὶ εὐπόριστον συστείλας τῆς σαρκὸς τὸ ἀναγκαῖον αὐτὸς θρέψεται προσπεφυκὼς τῷ θεῷ μᾶλλον ἢ σιδήρος τῷ μάγνῃ;

des „göttlichen Intellekts“ (πρὸς θεὸν νοερόν) in den Menschen zu repräsentieren. Das Element, das in der Verbindung mit dem Nous die zentrale Rolle spielt, liegt hier erneut im Körper, weil das σῶμα laut Porphyrios die erste Behinderung (ἐμπόδιον) im Blick auf den Nous ist. Dass der Körper im Entwicklungsprozess hin zur Wiedervereinigung mit dem Intellekt eine entscheidende Rolle spielt, macht Porphyrios in *De Abstinentia* deutlich, wenn er erklärt, was man tun müsse, damit der Körper nicht mehr als eine Barriere zwischen dem „Seele-Eisen“ und der Anziehung des „Nous-Magneten“ stehe: Um seine Einflüsse zu mildern, ist man zu einem gewissen Verhalten gegenüber seinem Körper verpflichtet, etwa dass man ihn durch eine korrekte Diät nicht „fett macht“⁶⁸ (παιίνειν; *Abst.* IV 20, 11). Wie Porphyrios in *Abst.* I 29 sagt, hilft „die Sammlung von Gedanken und die Menge der Doktrinen“ (λόγων ἄθροισις καὶ μαθημάτων πλῆθος; *Abst.* I 29, 1) dem Menschen nicht weiter, wenn er im Blick auf den eigenen Körper nicht diese und andere Formen der Kontrolle ausübt⁶⁹. Damit man sich in seinem Benehmen nicht den fürchterlichsten Bestien angleicht, indem man „den Sinnen gemäß“ (ἐπ’ αἰσθήσει; *Abst.* III 19, 3) lebt, muss die Rationalität zunächst über ihm und seinen irrationalen Impulsen stehen, damit die leiblichen Bedürfnisse nicht mehr als nötig befriedigt werden.

Obwohl zum Eintritt des Intellekts keine neuen Organe benötigt werden, lässt sich die in *Ad Gaurum* genannte „Harmonie“ mit dem Intellekt (ἁρμονία; συμφωνία) schließlich als das Ergebnis eines Prozesses lesen, in welchem zunächst auch der Körper des Menschen zu einem solchen Kontakt vorbereitet werden sollte. Für ein Anschauen der Ideen ist die Kontrolle der Seele über den Körper die erste Bedingung, die zur Entstehung eines νοερόν aus einem ἐμψυχόν ζῷον befriedigt werden muss, und zu einer solchen Form von Kontrolle kommt es nur, wenn man lernt, die körperlichen Impulse, z. B. mit einer vegetarischen Diät, in Schach zu halten. Wenn jedoch die Hinwendung der Seele zum Intellekt auch von dem körperlichen Zustand in diesem Sinne abhängig ist, stellt sich die Frage, ob man vielleicht in der Körperform allgemein nach dem Grund suchen sollte, warum das tierartige ἐμψυχον den Eintritt des Nous schlechthin nicht zulässt. Könnte danach die Existenz in einem tierartigen Leib, in welchen die selbstbewegte Seele nach der Wanderung eingegangen ist, zu einem unüberwindbaren Hindernis werden, welches ihr die Verbindung mit dem Intellekt für die Zeit ihres tierartigen Lebens versagt? Wenn die übertriebene Pflege des Leibes das ist, was die Seelen der maßlosen Menschen zunächst auf der Stufe der Tiere festhält, auch wenn man sich mit der Philosophie beschäftigt, dann muss das körperliche Element auch bei der Frage zentral sein, weshalb die

⁶⁸ Dass für Porphyrios „fat is a philosophic issue“ (S. 42), ist auch die Meinung von Clark (2001). Sie definiert das Ziel von Porphyrios’ Vegetarianismus in diesem Sinne als „fattening the soul“.

⁶⁹ Auch die sexuelle Abstinenz ist für Porphyrios zu diesem Zweck wichtig. Zu Porphyrios’ Meinung über die ἀφροδίσια siehe auch *Abst.* IV 20, 3.

Seele in einem Tier zwangsläufig auf dem Stand eines „beseelten Wesens“ bleiben muss. Im Gegensatz zu den Menschen, welche durch die Bändigung des Körperlichen stets einen freien Zugang zum Intellekt haben, können Tiere nur „gemäß den Sinnen“ leben, weil sich die Affektionen aus ihrem Körper nicht beherrschen lassen, wie es dagegen in einem menschlichen Körper geschehen kann. Ihre Seele ist daher gezwungen, sich ständig mit ihnen zu beschäftigen und sich von solchen unwiderstehlichen πάθη führen zu lassen. Da seine Lebensbedingungen nicht derart zwingend sind wie jene in dem Körper eines Tieres, scheint der menschliche Körper eine Überwindung der Anziehungskraft der leiblichen Affektionen ermöglichen zu können, sodass der Körper den vollendeten Zustand für den Eintritt des Intellekts durchaus erreichen kann.

Die These, dass der Körper, den die Seele in der Unterwelt gewählt hat, die Möglichkeit einer Rückkehr zum Intellekt ermöglicht oder aber behindert, findet vor allem in der Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*, in der Porphyrios den platonischen Mythos von Er und seine Lehre der Metempsychose interpretiert, die nötige Evidenz. Diesmal im Rahmen der Problematik der Handlungsfreiheit, spricht Porphyrios hier eindeutig von einer unmittelbaren Relation zwischen den unterschiedlichen Formen der Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον), welche die Seele auf der Erde genießen kann, und der Körperversfassung (κατασκευή), für welche sie sich bei der ersten Wahl über den προηγούμενος βίος in der Unterwelt entschieden hat (Fr. 270, 15-18, Smith⁷⁰):

Diese Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξούσιον) hängt von der Körperversfassung ab, denn sie bewegt sich einerseits von sich selbst, wird aber zugleich anhand der Triebe geführt, welche aus der Körperversfassung hervorgehen (κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας).

Wie im Kapitel über die Fragmente aus *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* gezeigt wurde, spricht Porphyrios dort von einem unterschiedlichen αὐτεξούσιον der Seele auf der Erde, denn unterschiedlich sind auch die Körperversfassungen, in welche die Seele durch ihre Wanderung eingehen kann. Wie Porphyrios dort erklärt, können die leiblichen Triebe (προθυμιαί), welche sich in einer menschlichen und in einer tierartigen Körperstruktur mit verschiedener Stärke zeigen, auch ihre Selbstbestimmung dermaßen prägen, dass sie ihre Existenz nur nach den Bedürfnissen des Körpers führen können⁷¹. Während die Seele in einem Menschen die höchste

⁷⁰ Fr. 270, 15-18, Smith: ἐξεπτήσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ ἑαυτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας.

⁷¹ Siehe Fr. 270, 8ff., Smith, wo das menschliche αὐτεξούσιον als „gedankenreich“ (πολύνοον) und „mehrbeweglich“ (πολυκίνητον), das tierartige dagegen als „unbeweglich“ (ὀλιγοκίνητον) und „einfach“ (μονότροπον) definiert wird. Vgl. dazu auch Kap. III, S. 150ff.

Entscheidungsfreiheit über ihr Leben besitzt (τὸ ἐθελοούσιον; Fr. 268, 98, Smith), ist die Seele in einem Tier laut Porphyrios nicht fähig, ihre Existenz allein zu bestimmen, sondern die Entwicklung ihrer Begabungen ist vielmehr das Ergebnis der externen Umstände, unter welchen das Tier lebt⁷². In diesem eschatologischen Kontext erklärt Porphyrios, warum eine Seele in einem Tierkörper nicht in der Lage ist, die höchste Freiheit des Philosophen zu erreichen, welche in der Verringerung der körperlichen Affektionen liegen muss, mit anderen Worten, im Kontakt der Seele mit dem Intellekt (Fr. 271, 1-5, Smith): Die Triebe, welche aus der Körperverrfassung eines Tieres entstehen, beeinflussen seine Seele und übernehmen somit notwendigerweise die Führung über die Rationalität, sodass die Seele in dieser Körperform niemals die vollkommene Freiheit des Intellekts genießen kann.

Wie schon erläutert, führt Porphyrios in der Schrift über den Mythos von Er diesen Unterschied in der seelischen Freiheit auf die in der Unterwelt gewählte Körperform zurück. Wie er z. B. in Fr. 270, 10-11, Smith sagt, erhalten die Seelen ihre unterschiedliche Selbstbestimmung, nachdem sie die „Seelen von Lebewesen geworden sind“ (γεγονυῖαι {καὶ} ψυχὰι ζῴων), d. h. die Entscheidung über den sog. προηγούμενος βίος erklärt die unterschiedliche Weite ihrer irdischen Freiheit. Seine Interpretation des Mythos von Er, gemäß deren die Seele in die Körperformen eines Tieres sowie eines Menschen wandern kann, kann somit auch eine ähnliche Anwendung in *Ad Gaurum* finden, und zwar im Hinblick auf die dortige Theorie der Eignung der Seele zur Aufnahme des Intellekts. In der unterschiedlichen Beziehung der Lebensformen zum Intelligiblen, in der auch die Struktur des beseelten Körpers eine Prämisse zum Nous-Eintritt darstellt, ist nämlich der Prozess der Wanderung, welcher die Wahl unter verschiedenen Leibformen ermöglicht, als eine Phase vor der Wiedergeburt zu verstehen, durch welche die künftige Potentialität der Seele in Bezug auf den Intellekt determiniert wird: Fällt die Entscheidung der Seele in das Leben eines Menschen, bleibt das Tor zum Intellekt im nächsten Leben noch offen; wird die Seele dagegen in ein Tier eingehen, erwartet sie lediglich der Status des ἐμψυχον, da die gewählte Körperform die Überholung solcher Grenzen nicht gestattet.

Weshalb jedoch die jenseitige Entscheidung spezifisch auf das Leben eines Tieres statt eines Menschen fallen soll, wenn in diesem der Zugang zum Intellekt grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, lässt sich erklären, wenn Porphyrios in Fr. Smith über das ἦθος der wählenden Seele spricht (Fr. 268, 1-11, Smith). In *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* betrachtet Porphyrios diesen Aspekt als weniger interessant für die Frage nach der Handlungsfreiheit, doch ist das Prinzip

⁷² Zu der unterschiedlichen Selbstbestimmung der verschiedenen Lebewesen siehe auch Wilberding (2013), S. 91-94. Zu der Bedeutung einer solchen Unterscheidung für die Doktrin der Seelenwanderung vgl. auch Kap. III, S. 146ff.

entscheidend, wenn die Metempsychose in Bezug auf die ontologische Differenzierung zwischen Tieren und Menschen eine solche Bedeutung bekommt. Wie Porphyrios sagt, sind die Seelen in ihren Zu- und Abneigungen geprägt (ἡθοποποιημένοι; Fr. 268, 8-9, Smith), und zwar durch „das, was sie geliebt oder gehasst haben“ (ὃν ἡγάπησαν ἢ ἐμίσησαν; Fr. 286, 7-8, Smith), d. h. durch die Erfahrungen in dem früheren Leben, sodass die αἵρεσις davon beeinflusst wird, und zwar auch hinsichtlich einer Entscheidung, welche ihren Zugang zum Nous ausschließen kann: Lebt der Mensch die meiste Zeit seines Lebens einem Tier ähnlich, wird seine Seele später in der Unterwelt vermutlich das Leben eines Tieres wählen und in dem entsprechenden Körper die nächste Existenz verbringen, ohne somit während dieses neuen irdischen Aufenthaltes den noetischen Eintritt realisieren zu können.

Welche Rolle die Seelenwanderung zwischen Menschen und Tieren in dieser Beschreibung des psychologischen Status der Menschen und der Tiere spielen soll, ist dann leicht zu erklären. Wenn laut *Ad Gaurum* auch beide Lebensformen mit dem gleichen psychologischen Status auf die Welt kommen, erhalten doch nur die Seelen der Menschen die Gelegenheit, ihre Nous-Potentialität zu verwirklichen; die Bedingung für diese ontologische Differenz lässt sich jedoch zunächst auf die Körpervfassung zurückführen, in welche die Seele eingegangen ist. Die Annahme, dass sich eine Seele in der Unterwelt sowohl für das Leben eines Menschen als auch für das Leben eines Tieres entscheiden kann, bietet somit eine gute Erklärung für die Frage, warum nach ihrem Abstieg in den Körper nicht jede Seele die gleiche Potentialität zur Rückkehr zum Intellekt erhält, obwohl es sich immer um die gleiche αὐτοκίνητος ψυχή handelt: Nachdem die Wahl im Jenseits getroffen wurde, können nur diejenigen selbstbewegten Seelen, welche sich für das Leben in einem Menschenkörper entschieden haben, später die Eignung erreichen, welche den Eintritt des Intellekts nach sich zieht. Die selbstbewegten Seelen, welche das Leben in einem Tier gewählt haben, müssen automatisch auf dieses Privileg verzichten, denn ihr ausgewählter Körper stellt ein unüberwindbares Hindernis für die Eignung zur Aufnahme des Intellekts dar. In dieser Hinsicht muss eine jenseitige Wahl über die Form der ζωή vorausgesetzt werden, welche eine solche Unterscheidung bezüglich der Nous-Potentialität erklären kann: Nur durch die Metempsychose in verschiedenen Lebewesen erhalten die Seelen in Menschen und die Seelen in Tieren ihre Verschiedenheit hinsichtlich des Intelligiblen, obwohl beide als unsterbliche und rationale Seelen in die irdische Welt absteigen.

Wenn der Kontakt der Seele mit dem höchsten κυβερνήτης – dem Intellekt – zunächst von der Struktur des Leibes abhängig ist, muss daher die vorgeburtliche Wahl der Seele über die ζωή einen entscheidenden Wendepunkt hinsichtlich der späteren Zugänglichkeit der Seele zum Nous darstellen. Selbstverständlich wird nicht jedes menschliche Individuum jene Potentialität – die

ἐπιτηδεύειν zum Intellekt – erfüllen, welche die Präsenz der höchsten intelligiblen Stufe in uns garantiert. Für viele Menschen wird das Leben nichts anderes sein als die Existenz eines einfachen ἐμψυχόν, welche laut Porphyrios alle nicht-pflanzliche Lebewesen definiert, d. h. die meisten Menschen verbleiben in dem gebürtigen Status von Tieren. Der erste Schritt, der eine Seele zum Intellekt zurückführen kann, liegt jedoch in ihrer Entscheidung in der Unterwelt über das Leben in dem Körper eines Tieres oder eines Menschen: Mit ihrer Wahl bestimmt die Seele vor ihrer irdischen Geburt somit nicht bloß das Aussehen ihrer künftigen Körperform; vielmehr geht es hier darum, ob sie dann tatsächlich zum Intellekt emporsteigen kann oder ob sie dagegen notwendig auf der Stufe eines ἐμψυχόν bleiben muss, und zwar so lange, bis sie eine neue und bessere Wahl in der Unterwelt treffen wird.

Zusammenfassung

Obwohl die eschatologischen Implikationen des ἐμψύχωσις-Prozesses in der dortigen Diskussion keine Priorität beanspruchen, kann Porphyrios' Schrift *Ad Gaurum über die Beseelung der Embryonen* viel zu seiner Auffassung über die Lehre der Metempsychose beitragen. Wie schon in *De Abstinencia* werden die psychologischen Prämissen der Seelenwanderungslehre zwischen Tieren und Menschen auch im Kontext der Embryologie respektiert und die angeblichen Schwierigkeiten, welche die Lehre womöglich mit sich bringt, überwunden: Eine unsterbliche Seele, die sog. αὐτοκίνητος ψυχή, ist nämlich in *Ad Gaurum* für die Entstehung aller ζῷα im eigentlichen Sinne des Wortes zuständig, egal ob es sich um Menschen oder um Tiere handelt. Die unterschiedliche Natur der verschiedenen Lebewesen lässt sich möglicherweise erst später erkennen, wenn der Zugang der Seele zum Intellekt verwirklicht wird; frei steht die Vereinigung mit dem Intellekt nur jenen Seelen, welche in einem Menschenkörper sind. Bei den Seelen in Tierkörpern bleibt der Nous notwendigerweise ausgeschlossen.

Die Tatsache, dass nur die Seele in einem Menschenkörper theoretisch in der Lage ist, „die Hinwendung zu sich selbst“ zu vervollkommen, lässt sich zunächst durch die Struktur der menschlichen Körperform begründen, welche im Gegensatz zu der des Tieres eine Befreiung der Seele von den Affektionen ermöglicht. Nichts hindert uns folglich daran, die Hypothese ernsthaft zu erwägen, dass der Abstieg der Seele, der sie zu der Einverleibung in einen irdischen Körper führt, in der Schrift über die Beseelung der Embryonen von der Lehre der Metempsychose koordiniert werden könnte, wie es bereits in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* anhand der Exegese von Platons Mythos von Er erklärt wurde: Mit der Wahl des προηγούμενος βίος hat die Seele in der Unterwelt die Freiheit, verschiedene biologische Leben auszuwählen, unter anderem auch die

Existenz im Körper eines Tieres. Während für die Seele in einem Menschenkörper diese Verbindung zugänglich ist, bleibt sie für eine Seele, welche das Leben in einem Tierkörper ausgewählt hat, unmittelbar ausgeschlossen, so lange, bis die Seele eine neue Entscheidung in der Unterwelt trifft.

Es ist somit einerseits schwer, mit unbestreitbarer Sicherheit festzustellen, was Porphyrios im Kap. 18 seiner Schrift genau meint, wenn er die Lehre der Seelenwanderung als λόγος ἰσχυρός definiert. Auch wenn diese Frage dort keine endgültige Antwort findet, lassen sich in der Schrift doch gewisse Hinweise finden, welche unmittelbar zugunsten eines gewissen Bildes des seelischen *Post Mortem* sprechen. Unter der Perspektive der Differenzierung zwischen den verschiedenen Lebensformen scheint die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren im Hinblick auf die Theorie der Beseelung aus *Ad Gaurum* nichtsdestoweniger ein λόγος ἰσχυρός zu sein: In der Lehre liegt nämlich die Erklärung dafür beschlossen, weshalb die Seelen verschiedene Schicksale in der Welt der Materie erleben werden, obwohl ihre Natur gleich ist. Die Wahl in der Unterwelt über den künftigen Körper bestimmt, ob der einverleibten Seele der Zugang zum Intellekt offensteht oder ob sie zur Vereinigung mit dem Intellekt auf das Ergebnis der nächsten Reinkarnation warten muss.

Ergebnisse

Die Kapitel über Porphyrios' Schriften haben eindeutig gezeigt, dass seine Meinung über die Metempsychose unmittelbar in Verbindung mit seinen Interessen für die Problematik der Handlungsfreiheit, mit seinen Ansichten über den Vegetarianismus oder auch mit seiner Auffassung des embryonalen Lebens zu positionieren ist. Im Verlauf dieser Untersuchung über Porphyrios' Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren haben sich die Implikationen der eschatologischen Problematik somit im ganzen Umfang klar erwiesen und einen entscheidenden Beitrag zur Lösung des Rätsels über die Metempsychose geleistet. Es wurde gezeigt, dass als eschatologische Folge seiner Theorie der Seele eine Abhandlung der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren bei Porphyrios zunächst eine Vertiefung der Analyse anderer Themen seiner Psychologie verlangt, welche mit der Problematisierung der Lehre in einem unmittelbaren Zusammenhang stehen. Diese Positionierung der Doktrin im Zentrum seiner Seelenlehre hat sich einerseits als fruchtbares Kriterium zur Erläuterung der Ansichten von Porphyrios über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren erwiesen. Die indirekte Tradition, welche Porphyrios' Lehre widersprüchlich mal der einen, mal der anderen Interpretationsrichtung zuordnet, ist nicht in dem Maße vertrauenswürdig, wie die moderne Forschung häufig dachte; nur die Untersuchung des direkten Materials kann letztlich zu einer Lösung des Rätsels von Porphyrios' originärer Auffassung führen. Zugleich jedoch hat die Analyse der Seelenwanderung zwischen Tieren und Menschen entscheidend zur Erläuterung von wichtigen Aspekten seines Denkens beigetragen: Die Interpretation des platonischen δαίμων für das Prinzip der Handlungsfreiheit (Kap. III), die differente Auswirkung der Rationalität in den menschlichen oder tierartigen Körperformen (Kap. IV) oder die homonymische Definition des Lebensbegriffes nach der Eignung des Körpers (Kap. V) sind Erkenntnisse über Porphyrios' Psychologie, welche allererst durch eine eschatologische Untersuchung in Erscheinung treten, und doch haben sie nicht nur im eschatologischen Bereich eine Bedeutung. Als eschatologisches Korollarium des Diskurses über die Seele ist Porphyrios' Überzeugung, dass die Wanderung tatsächlich auch zwischen Menschen und Tieren stattfindet, somit allmählich zum Ausgangspunkt weiterer Entdeckungen seiner Psychologie geworden.

Neben dieser Kollokation der Thematik in Porphyrios' Denken darf man jedoch nicht vergessen, dass eine Analyse der Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren letztlich nicht außerhalb ihrer historischen Perspektive vorgestellt werden kann. In dieser Hinsicht gehören auch die Analyse der Doktrin bei Platon und in der späteren Debatte in seiner Schule zu den wichtigsten Aspekten dieser Untersuchung. Um dieses Desiderat zu erfüllen, bin ich bis zu Platons erster Formulierung der Lehre zurückgegangen. Und schon in ihrem platonischen Ursprung hat sich die Metempsychose als eine problematische Präsenz in den platonischen Mythen erwiesen.

Im ersten Kapitel habe ich die Schwierigkeit hauptsächlich mit der Abwesenheit einer einheitlichen Beschreibung der Seelenwanderungslehre in Platons Unterwelt identifiziert. Der Entwurf einer nicht in jeder Hinsicht kongruenten Doktrin enthüllt zwar nicht die bildliche Natur der Lehre, zeigt jedoch eine spezifische Art des Wissens auf, und zwar die „wahrscheinliche“, auf welche Platon bei philosophischen Themen zurückgreift, welche nur eine instabile und vorübergehende Behandlung ermöglichen. Aus diesem Grund stellen Widersprüche oder Kontradiktionen in seinen Mythen lediglich die unvermeidbare Folge des dortigen Versuches dar, auf die Frage nach dem Schicksal der unsterblichen Seele nach dem Tod des Körpers eine plausible Antwort zu geben, auch wenn keine endgültige Feststellung über das genaue Verfahren des Wanderungsprozesses erlaubt werden kann. Trotz des instabilen Wissens eines solchen εἰκὸς μῦθος erhält die Doktrin eine entscheidende Relevanz in Platons System der Unterwelt. In dieser Hinsicht ist es sicherlich bemerkenswert, dass auch Platon eine solche Art des Körperwechsels in Verbindung mit der für sein Denken entscheidenden Problematik des irdischen Kontaktes der Seele mit der Körperlichkeit bringt: Unter dieser Perspektive ist die Auslösung des Wanderungsprozesses für die Seele bei Platon nicht als eine Bestrafung zu definieren, welche die Seelen in der Unterwelt erleiden müssen, sondern als natürliche Folge der Beziehung zu ihrem Leib, welche sich mit der Entstehung eines ἥθος verwirklicht und durch das Übergehen in eine entsprechende Lebensform vervollständigt wird. Dass nur der gute φιλομαθής, der sich als einziger von den leiblichen Affektionen ferngehalten hat, in diesem Verfahren anders behandelt wird – meistens sogar im Sinne einer ewigen Befreiung von der Wiedergeburt –, verstärkt die Idee, dass die Wanderung in ein neues Lebewesen für Platon das erwartbare Schicksal für jede Seele darstellt, die sich nicht von der Materie befreit hat.

Die historische Perspektive muss aber auch im Hinblick auf die Debatte unter den Platonikern über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren erweitert werden, in welcher die interpretativen Schwierigkeiten eine polemische Konnotation erfahren. Wurde die Lehre im Platonismus zu einem unbestreitbaren Dogma der platonischen Eschatologie – vermutlich aufgrund der starken Präsenz der Lehre in den Mythen hat kein Anhänger Platons ihre Ernsthaftigkeit an sich in Frage gestellt –, so hat doch auch die „wahrscheinliche“ Form ihres Wissens in der Debatte unter den Platonikern über die Möglichkeit der Wanderung der Seele in Tiere deutliche Spuren hinterlassen. Dass Platon sich in diesem eschatologischen Kontext gewisse Freiheiten erlaubt hat, welche zu unterschiedlichen „Versionen“ der Lehre in seinen Mythen oder zum Übergehen wichtiger Aspekte – siehe z. B. den Mangel an einer Beschreibung der Tierseele – geführt haben, ist mit der exegetischen Freiheit der späteren Platoniker bezüglich der Wanderung in Tiere zusammenzudenken. Was jedoch hinter der Entstehung des platonischen Streites über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren steckt, ist nicht nur als Meinungsverschiedenheit der

Platoniker bezüglich der Exegese von Platons Mythen zu verstehen; eine wichtige Triebfeder zu dieser Polemik liegt zugleich in der Auseinandersetzung mit der Definition der seelischen Natur und spezifisch mit der Präsenz der Rationalität in den verschiedenen Lebensformen. Wie die antiken Berichte über den Streit im Platonismus zeigen, lässt sich die Herausbildung der drei traditionellen Positionen bezüglich der Metempsychose deshalb auch im Hinblick auf zwei unterschiedliche Konzeptionen der Gleichheit zwischen der Mensch- und der Tierseele erklären, welche die unterschiedlichen Interpretationen der platonischen Mythen zumindest mit verursacht haben: Dass Plutarch z. B. oder Alkinoos die Lehre der Metempsychose zwischen Menschen und Tieren akzeptiert haben, lässt sich vor allem durch ihre Auffassung bezüglich der Existenz einer einzigen rationalen Seele motivieren, welche für die Beseelung der Menschen und der Tiere gleichermaßen verantwortlich ist. Dass spätere Platoniker – wie Hierokles von Alexandria – eine „allegorische“ Interpretation der Metempsychose vertreten haben, stellt wiederum das Ergebnis einer Meinungsänderung in der platonischen Schule dar, wo es um das Thema der Rationalität und der Gleichheit der Seele der Menschen und der Tiere geht. Die Erfindung der sog. „Kompromisslösung“ von Proklos lässt sich in diesem Kontext somit vor allem als Versuch lesen, eine Harmonisierung einer solchen Widerlegung der Reinkarnation in Tiere mit Platons Mythen der Metempsychose einzubringen, welche die Funktion der Doktrin als Folge der körperlichen Neigungen des Menschen respektieren kann.

In dieser komplexen Auseinandersetzung, in der Platons Aussagen mit den Interpretationsansätzen der platonischen Debatte konfrontiert und an die jeweiligen Ansichten über die Rationalität der Seele angepasst werden, gewinnt das Rätsel von Porphyrios' Meinung über die Wanderung zwischen Menschen und Tieren zweifellos an Bedeutung. In ihrer Widersprüchlichkeit werfen die antiken Berichte allererst die Frage nach Porphyrios' Metempsychose zwischen Menschen und Tieren auf; ihre Beiträge vermögen allerdings den Zweifel nicht auszuräumen, dass hinter ihrer kontroversen Überlieferung auch eine irrtümliche Schilderung des Neuplatonikers stecken könnte, ja sie geben dieser Möglichkeit sogar Nahrung: Bisweilen geschieht die Erwähnung von Porphyrios flüchtig und unsicher wie bei Nemesios von Emesa; manchmal deckt die Einordnung eine mögliche Verdrehung der ursprünglichen Meinung auf, wie bei Aineias von Gaza; dann wieder ist der Zweck des Berichtes – wie z. B. bei Augustin – allzu polemisch gefärbt. Sind die antiken Berichte zur Rekonstruktion der porphyrischen Meinung daher weniger nützlich, kann man doch in den Schriften von Porphyrios selbst die nötigen Beweise finden, welche seinen Glauben an die Wanderung der Seele zwischen Menschen und Tieren unmittelbar bestätigen.

Entscheidend für eine Rekonstruktion der Meinung Porphyrios' ist zunächst der Beitrag der Fragmente aus der exegetischen Schrift *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*. Aber auch wenn Porphyrios hier das

Thema der Metempsychose als zentrale Herausforderung des platonischen Er-Mythos diskutiert, zeigen die Fragmente doch eigentlich nicht die Absicht, eine präzise Position in der beschriebenen Debatte über die Seelenwanderung einnehmen zu wollen. Vielmehr scheint Porphyrios an einer Deutung des platonischen Er-Mythos interessiert zu sein, welche die angebliche Zwangsläufigkeit des irdischen Lebens nach den Erfordernissen des Wanderungsprozesses erklären kann. Nichtsdestoweniger lassen sich seine Intuitionen zu den verschiedenen Stufen des Lebens, d. h. als Daseinsform und als Charakter, welche Porphyrios zur Lösung der Problematik der Handlungsfreiheit aufweist, auch im Sinne einer Annahme der Lehre der Wanderung in Tiere interpretieren. Dennoch ist die doppelte αἴρεσις in der Unterwelt, welche die Seele laut Porphyrios über die Körperform eines Mannes, einer Frau oder eines Tieres sowie über die verschiedenen menschlichen Charakterzüge vor der nächsten Wiedergeburt treffen soll, in den üblichen Positionen der platonischen Debatte nicht ganz einfach unterzubringen: Das Bild der Metempsychose in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* scheint aus diesem Grund die traditionellen Positionen der κυρίως- und τροπικῶς- Interpretationsrichtungen, mit welchen Porphyrios in der indirekten Tradition oft in Verbindung gesetzt wird, zu übersteigen. Zur Lösung der Schwierigkeiten hinsichtlich des ἐφ' ἡμῶν akzeptiert Porphyrios in seiner Auffassung des platonischen Mythos Tendenzen aus beiden Denkschulen, ohne dass eine perfekte Harmonisierung zwischen den psychologischen Grundprinzipien – d. h. die ontologische Gleichheit aller Seelen einerseits, die Präsenz einer Unterscheidung zwischen den Seelen der Menschen und der Tiere andererseits, welche jeweils die „buchstäbliche“ und die „allegorische“ Interpretation charakterisieren – erreicht wird.

Obwohl die Schrift die eindeutige Billigung zugunsten der Wanderung in Tiere enthält, wirft die originelle Auffassung der Lehre in *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* gleichzeitig die Frage auf, inwieweit eine solche Schilderung des Wanderungsprozesses der eigenen Meinung von Porphyrios entsprechen kann, insbesondere im Fall des Wechselns der biologischen Gattung. In dieser Hinsicht hat die weitere Untersuchung seiner Aussagen über die Metempsychose gezeigt, dass die Exegese des platonischen Er-Mythos vermutlich nicht nur im Rahmen einer Interpretation von Platons Mythologie zu verorten ist; die Interpretation des Mythos scheint vielmehr kaum von Porphyrios' eigenen Ansichten über die Unterwelt und über das Schicksal der Seele nach dem Tod getrennt werden zu können. Hinsichtlich der Frage, ob Porphyrios für die erste Wahl auch die animalische Daseinsform ernsthaft in Betracht gezogen hat, finden die Ansichten von *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* die nötige Bestätigung in anderen Passagen aus seinem Gesamtwerk, auch wenn es dort um Bereiche des porphyrischen Denkens geht, welche mit der Problematik des Schicksals im Jenseits wenig gemeinsam haben. Aus diesem Grund haben andere, nicht-eschatologische Schriften wie *De Abstinentia* und *Ad Gaurum* in unserer Untersuchung eine entscheidende Bedeutung erlangt, da in

ihnen die These, mit ihrer Wanderung könne die Seele von einem Menschen auch in ein Tier übergehen, eindeutig verfochten wird. In *De Abstinentia* über die Enthaltbarkeit von der fleischlichen Ernährung zeigt Porphyrios beispielsweise, welche Schwierigkeiten die übliche Heranziehung der Seelenwanderung zur Unterstützung einer vegetarischen Diät zugleich bereiten kann. Der anti-vegetarische Einwand, dass die Metempsychose in Tiere auch das Töten und Verspeisen der animalischen Lebensformen fördern würde, und zwar, weil das Töten der Tiere eine Art Beschleunigung der Rückkehr ihrer Seele in einen Menschen bewirken könne, sollte hier jedoch nicht im Sinne einer Widerlegung einer solchen Auffassung der Metempsychose interpretiert werden. Das Thema der Gleichheit der Seele der Menschen und der Tiere, welche für Porphyrios die eventuelle Annahme der Lehre motiviert, wird im Hinblick auf die Erweiterung der Gerechtigkeit auf die animalischen Lebewesen durch eine Analyse der animalischen Rationalität weiter spezifiziert; außerdem liefert Porphyrios im Laufe seiner Beweisführung die nötigen Begründungen, welche den Widerspruch zwischen der Lehre der Metempsychose und dem Vegetarianismus lösen.

Neben dem Bereich des Vegetarianismus scheint die positive Einstellung gegenüber der Wanderung zwischen Menschen und Tieren aber auch Porphyrios' Embryologie stark geprägt zu haben, wie die Schrift *Ad Gaurum* beweist. In diesem auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnlichen Zusammenhang stellt der Prozess der Metempsychose dennoch das nötige Korollarium zur Feststellung der Unterschiede zwischen der Menschen- und der Tierwelt dar. Erleben alle Lebewesen laut *Ad Gaurum* die gleiche Beseelung durch den Eintritt der unsterblichen und rationalen αὐτοκίνητος ψυχῇ, ist die Zugänglichkeit des Intellekts ausschließlich beim Menschen auf ihre unterschiedlichen Körperversionen zurückzuführen, welche die Seele in der Unterwelt ausgewählt hat. Wenn nur der menschliche Körper die Erfüllung der intellektuellen Begabung der Seele gestatten kann, muss man in dieser jenseitigen Wahl über das Leben eines Menschen oder eines Tieres deshalb auch einen möglichen Grund finden, weshalb nicht alle Seelen trotz ihrer ὁμοουσία nach einer Wiedervereinigung mit dem Nous während des irdischen Lebens streben dürfen. In dieser Hinsicht lässt sich die jenseitige Wahl der Seele über das Tier- oder das Menschenleben als das eschatologische Erklärungsmittel zu der Frage begreifen, warum nur bei manchen λογικαὶ ψυχαὶ das Leben im Kontakt mit dem Intellekt aktiviert werden kann, bei anderen dagegen zwangsläufig ausgeschlossen bleiben muss.

Aber abgesehen von der Evidenz, welche auf den eigenen Aussagen über die Eschatologie bzw. auf der Systematisierung der Lehre in wichtigen Bereichen seines Denkens beruht, kann Porphyrios' Meinung bezüglich der Natur der Seele und ihrer Beziehung zum Körper als zusätzliches Zeichen zugunsten der Metempsychose in Tiere gedeutet werden. Dass die Präsenz der

Metempsychose zwischen Menschen und Tieren in Porphyrios' Werk deshalb keine bloße Rezeption eines Postulates der platonischen Eschatologie ist, sondern diese Annahme auch seine eigenen Ansichten über die Natur der Seele unmittelbar prägt, lässt sich anhand der Analyse der Beziehung zwischen Seele und Körper in den Kapiteln über seine Schriften unumstößlich beweisen: In *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* wird der Unterschied in der Selbstbestimmung der Seelen der Menschen und der Tiere nicht auf ihre Substanz, sondern auf die physikalischen „Triebe“ zurückgeführt – die sog. *προθυμίας* der verschiedenen Körper –, welche sogar das Erreichen der höchsten Freiheit des Nous zum Teil oder völlig behindern, je nachdem ob es sich um den Körper eines Menschen oder eines Tieres handelt. Argumentiert Porphyrios in *De Abstinentia* für die Gleichheit beider Lebensformen aufgrund der Präsenz einer rationalen Seele, identifiziert er wiederum im Körper, den die Seele „wie ein Instrument“ unterschiedlich verwendet, den Grund, weshalb sich die Funktion des λόγος in Tieren nur schwächer zeigt. Schließlich tritt die Körperform in *Ad Gaurum* erneut in den Vordergrund, diesmal in Bezug auf das Prinzip der ἐπιτηδεύσεως, welche die verschiedenen Aufnahmefähigkeiten des Lebewesens für das Intelligible erklärt. In dieser Hinsicht kommt es zu einer kongruenten Beschreibung der Körper-Seele-Relation, welche auch für die These der Wiedereinkörperung der Seele in verschiedenen Lebewesen einen argumentativen Boden bietet: Alle Seelen – sowohl in Menschen als auch in Tieren – müssen als ontologisch gleich betrachtet werden, denn alle besitzen die gleiche rationale Substanz, auch wenn diese sich nicht immer in der gleichen Stärke zeigt. Alle Unterschiede zwischen den biologischen Gattungen der Menschen und der Tiere sollten somit auf ihre unterschiedlichen Körperformen reduziert werden, in welchen die Seele unterschiedlich erscheint. Der Körper – und nicht die Seele – wird somit mittels seiner Einflüsse für die verschiedenen Wirkungen der Seele zuständig, d. h. das somatische Element diversifiziert die Erscheinungsarten der Seele, ohne dass die seelische Natur verändert wird, wenn die Seele die Daseinsform durch den Wanderungsprozess wechselt.

Auch Porphyrios' Ansichten über die rationale Natur der Seele und über ihre Beziehung zum Körper bestätigen somit die ständige Präsenz der Wanderung der Seele auch zwischen Menschen und Tieren in seinen Schriften. Wieder zeigt sich dann eindeutig, dass die Überzeugung von einem Wanderungsprozess, der nicht nur die Menschenwesen betrifft, nicht nur seine Interpretation des platonischen Er-Mythos beeinflusst hat, sondern in seinen Schriften über die Seelen und über ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen tief verwurzelt war. Auch aus diesem Grund muss die Frage nach Porphyrios' Ansicht über die Metempsychose zwischen Menschen und Tieren eine positive Antwort erhalten.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur über Porphyrios

Porphyrii Philosophi Platonici, *Opuscula Selecta*, ed. A. Nauck, Teubner, Leipzig, 1885

Kalbfleisch, K., *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift „Pros Gauron peri tou pos empsukhoutai ta embrua“*. Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1895, Reimer, Berlin, 1895

Porphyrios, *Πρὸς Μαρκέλλαν*, ed. W. Pötscher, Brill, Leiden, 1969

Porphyrius, *Sententiae ad Intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Teubner, Leipzig, 1975

Porphyre, *De L'abstinence*, Tome I, introduction par J., Bouffartigue et M., Patillon, Livre I, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Les Belles Lettres, Paris, 1977

Porphyre, *De L'abstinence*, Tome II, introduction par J., Bouffartigue et M., Patillon, Livre II et livre III, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Les Belles Lettres, Paris, 1979

Porphyre, *De L'abstinence*, Tome III, Livre IV, texte établi et traduit par M. Patillon et A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1995

Porfirio, *Introduzione agli Intellegibili*, a cura di A. R. Sodano, Centro Bibliotecario, Portici, 1979

Porphyre, *Vie de Pythagore; Lettre a Marcella*, texte établi et traduit par E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1982

Jurisch, J., *Grundfragen der Embryonalentwicklung aus der Sicht eines Neuplatonikers: Übersetzung und Bearbeitung der Schrift des Porphyrios über die Beseelung der Embryonen*, Friedrich Alexander Universität, Nürnberg, 1991

Porfirio, *Vangelo di un Pagano: Lettera a Marcella. Contro Boeto sull' Anima. Sul Conosci Te Stesso*, a cura di A. R. Sodano, Rusconi, Milano, 1993

Porphyrius, *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. A. Smith, Teubner, Stuttgart, 1993

Porphyry, *On Abstinence from Killing Animals*, translated by G. Clark, Duckworth, London, 2000

Porfirio, *Astinenza dagli Animali*, traduzione e note di A. R. Sodano, Bompiani, Milano, 2005

Porphyre, *Sentences*, I-II, études d'introd., texte grec et trad. française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique, travaux éd. sous la responsabilité de Luc Brisson, Vrin, Paris, 2005

Porfirio, *Sullo Stige*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di C. Castelletti, Bompiani, Milano, 2006

Porphyry, *To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On what is in Our Power*, translated by J. Wilberding, Bristol Classical Press, London, 2011

Porphyre, *Sur la Manière dont L'Emryon reçoit l'Âme*, Édition sous la direction de L. Brisson, Vrin, Paris, 2012

Weitere Primärliteratur

Aeneias von Gaza:

Enea di Gaza, *Teofrasto*, a cura di M. E. Colonna, Iodice, Napoli, 1958

Aeneas of Gaza, *Theophrastus*, with Zacharias of Mytilene *Ammonius*, translated by S. Gerz, J. Dillon, D. Russell, Bristol Classical Press, 2012

Alkinoos:

Alcinous, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté pas J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990

Alkinoos, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von O. F. Summerell und Th. Zimmer, De Gruyter, Berlin/New York, 2006

Augustin:

Sancti Aurelii Augustini Episcopi, *De Civitate Dei*, Libri XXII, iterum recogn. B. Dombart, Libri XIV-XXII recogn. A. Kalb, Teubner, Lipsiae, 1928-1929

Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat; De Civitate Dei*, Bd. I-II, in dt. Sprache von C. J. Perl, Schöningh, Paderborn/ München, 1979

Aristoteles:

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1920

Aristotelis, *De Anima*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1956

Chalcidius:

Timaeus: A Calcidio Translatus Commentaroque Instructus, ed. J. H. Waszink, Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus IV, Brill, London/Leiden, 1962

Calcidio, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano, 2003

Chaldäische Orakel:

The Chaldean Oracles, text, translation and commentary by R. D. Majercik, Leiden, Brill, 1989

Damaskius:

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, 2, Damascius, ed. by L. G., Westerink, North Holland. Publ. Comp., Amsterdam, 1977

Hierokles von Alexandria:

Hieroclis, *In Aureum pythagoreum carmen Commentarius*, ed. F. G. Köhler, Stuttgart, Teubner, 1974

Hierokles, *Kommentar zum Pythagoreischen goldenen Gedicht*, übers. von F. W. Köhler, Stuttgart, Teubner, 1983

Iamblichos:

Iamblichus, *De Anima*, text, translation, and commentary by J. F. Finamore and J. M. Dillon, Philosophia Antiqua, Brill, Leiden, 2002

Michael Psellos:

Michael Psellus, *De Omnifaria Doctrina*, critical text and introduction by L. G. Westerink, centrale Drukkerij N. V., Nijmegen, 1948

Michaeli Pselli, *Philosophica Minora I. Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, ed. J. M. Duffy, Teubner, Stuttgart, 1992

Michaeli Pselli, *Philosophica Minora II. Opuscula psychologica, teologica, daemonologica*, ed. D. J. O' Meara, Teubner, Leipzig, 1989

Nemesios von Emesa:

Nemesius, *De Natura Hominis*, ed. M. Morani, Teubner, Leipzig, 1987

Platon:

Platonis Opera, I-V, ed. J. Burnet, Oxford Uni. Press, Oxford, 1900-1907

Platon, *Der Staat*, hrsg. von G. Eigler, griech. Text von E. Chambry; deutsche Übers. von F. Schleiermacher, Bd. IV, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971

Platon, *Des Sokrates Apologie; Kriton; Euthydemos; Menexenos; Gorgias; Menon*, hrsg. von G. Eigler, griech. Text von A. Croiset, L. Bodin, M. Croiset, L. Méridier, deutsche Übers. von F. Schleiermacher, Bd. II, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973

Platon, *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Bd. III, 4, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993

Platon, *Phaidon*, übers. und hrsg. von B. Zehnpfennig, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2007

Platon, *Timaios*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Th. Paulsen und R. Rehn, Reclam, Stuttgart, 2009

Plotin:

Plotini Opera, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Tomus I-III, Clarendon Press, Oxford, 1951-1953

Plotin, *Schriften*, mit griech. Lesetext und Anm., übers. von R. Harder, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971

Plotinus, *Enneads*, with an english Translation by H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, 1967

Plotin, *Ausgewählte Schriften*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Ch. Tornau, Reclam, Stuttgart, 2001

Plutarch:

Plutarchi Moralia, vol. II, ed. M. Pohlenz, Teubner, Leipzig, 1929 (*De Sera Numinis Vindicta*)

Plutarchi Moralia, vol. VI.1, ed. C. Hubert, Teubner, Leipzig, 1954 (*De Sollertia Animalium; De Esu Carnium*)

Plutarchi Moralia, vol. VII, ed. F. H. Sandbach, Teubner, Leipzig, 1967 (*Fragmenta*)

Plutarch, *Moralia*, Band I-II, hrsg. von Ch. Weise und M. Vogel, Marix Verlag, Wiesbaden, 2012

Proklos:

Proclii *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. G. Kroll, I-II, Teubner, Leipzig, 1899-1901

Proclii *In Platonis Timaeum commentarii*, ed. E. Diels, I-III, Teubner, Leipzig, 1903-1906

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. Festugière, Vrin, Paris, 1966

Proclus, *Commentaire sur le République*, traduction et notes par A. J. Festugière, Vrin, Paris, 1970

Sallustios:

Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, texte établi et traduit par G. Rocheford, Le Belles Lettres, Paris, 1960

Stobaios:

Johannes Stobaeus, *Anthologium*, recognoverunt C. Wachsmuth et O. Hense, Weidmann, Berlin, 1884-1923

Sekundärliteratur

AA.VV. „Seelenwanderung“, in: *Der neue Pauli*, S. 328-330

Adamson (2008): Adamson P., „Plotinus on Astrology“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXV, 2008, S. 265-291

Adamson (2014): Adamson P., „Freedom, Providence and Faith“, in: Remes, P., Slaveva-Griffin, S. (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, 2014, S. 437-452

Adamson (i. E.): Adamson, P., „Present without being present: Plotinus on Plato's *Daimon*“ (im Erscheinen)

Alt (1982): Alt, K., „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele“, Teil I, *Hermes*, 110, 1982, S. 278-299

Alt (1983): Alt, K., „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele“, Teil II, *Hermes*, 111, 1983, S. 15-33

Alt (1996): Alt, K., *Gott, Götter und Seele bei Alkinoos*, Steiner Verlag, Stuttgart, 1996

Alt (2002): Alt, K., „Zu einigen Problemen in Platons Jenseitsmythen und deren Konsequenzen bei späteren Platonikern“, in: Janka, M., Schäfer, Ch. (Hrsg.), *Platon als Mythologe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, S. 270-289

Amand (1973): Amand, D., *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque*, A. M. Hakkert, Amsterdam, 1973

Annas (1981): Annas J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1981

Annas (1982): Annas J., „Plato's Myths of Judgement“, *Phronesis*, 27, 1982, S. 119-143

Armstrong (1940): Armstrong, A. H., *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1940

Armstrong (1967): Armstrong, A. H. (Hrsg.), *The Cambridge History of later greek and early medieval Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1967

- Atkinson (1983): Atkinson, M., *Plotinus, Ennead V, 1: On The Three Principal Hypostases*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1983
- Aubry (2008): Aubry, G., „Capacité et convenance: la notion de epitedeios dans la théorie porphyrienne de l'embryon“, in: Brisson, L., Congourdeau, M.-H., Solère, J.-L. (Hrsg.), *L'Embryon. Formation et animation*, Vrin, Paris, 2008, S. 139-156
- Aubry (2012): Aubry, G., „La Doctrine Aristotélicienne de l'Embryon et sa Réinterprétation par Porphyre“ in: Brisson, L. (Hrsg.), *Porphyre: Sur La Manière dont l'Emryon reçoit l'Âme*, Vrin, Paris, 2012, S. 47-67
- Bacigalupo (1965): Bacigalupo, M. V., „Teriomorfismo e transmigrazione“, *Filosofia*, 16, 1965, S. 267-290
- Baltes (1983): Baltes, M., „Rezension von Deuse (1983)“, in: *Dianoêmata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart, 1999, S. 121-139
- Bidez (1913): Bidez, J., *Vie de Porphyre, Le Philosophe Néo-Platonicien*, Teubner, Leipzig, 1913
- Bluck (1958¹): Bluck, R. S., „Plato, Pindar and Metempsychosis“, *American Journal of Philology*, 79, 1958, S. 405-414
- Bluck (1958²): Bluck, R. S., „The Phaedrus and Reincarnation“, *American Journal of Philology*, 79, 1958, S. 156-164
- Blumenthal (1971): Blumenthal, H. J., *Plotinus' Psychology: His doctrines of the embodied soul*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971
- Blumenthal (1998): Blumenthal, H. J., „The History and Destiny of the individual Soul in Plotinus“, in: Charles-Saget, A. (Hrsg.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Vrin, Paris, 1998, S. 114-132
- Böhme (1989): Böhme, A., *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie*, Diss. Düsseldorf, 1989
- Bostock (2001): Bostock, D., „The Soul and Immortality in Plato's Phaedo“, in: Wagner, E. (Hrsg.), *Essays on Plato's Psychology*, Lexington Books, Boston, 2001, S. 241-262
- Bouché-Leclercque (1899): Bouché-Leclercque, A., *L'Astrologie grecque*, Ernst Leroux, Paris, 1899
- Brenk (1977): Brenk, F., *In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Brill, Leiden, 1977
- Brenk (1998): Brenk, E. F., „From Rex To Rana: Plutarch's Treatment of Nero“, in: Brenk, E. F., *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, Steiner, Stuttgart, 1998, S. 121-140

- Brenk (1994): Brenk, F., „The Origin and the Return of the Soul in Plutarch“, in: Valdés, M. G. (Hrsg.), *Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994, S. 3-24
- Brisson (2005): Brisson, L., *Porphyre, Sentences*, I-II, études d'introd., texte grec et trad. française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique, travaux éd. sous la responsabilité de Luc Brisson, Vrin, Paris, 2005
- Brisson (2012): Brisson, L., „Le Vivant, sa Reproduction et sa Nutrition Selon Platon“, in: Brisson, L. (Hrsg.), *Porphyre: Sur La Manière dont l'Emryon reçoit l'Âme*, Vrin, Paris, 2012, S. 31-46
- Brisson (2012¹): Brisson L., *Porphyre: Sur La Manière dont l'Embryon reçoit l'Âme*, Vrin, Paris, 2012
- Burnyeat (2005): Burnyeat, M., „ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ“, *Rhizai*, 2, 2005, S. 143-165
- Carlier (1998): Carlier, J., „L'Après-mort selon Porphyre“, in: Charles-Saget, A. (Hrsg.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Vrin, Paris, 1998, S. 133-160
- Castelletti (2006): Castelletti, C., *Porfirio: Sullo Stige*, Bompiani, Milano, 2006
- Charrue (2014): Charrue J.-M., „Providence ou liberté. Porphyre“ in: J. M. Zamora Calvo (Hrsg.), *Neoplatonic Questions*, Logos Verlag, Berlin, 2014, S. 97-112
- Clark (1998), Clark, G., „The Fathers and the animals: the rule of reason?“, in: Linzey A., Yamamoto, D. (Hrsg.), *Animals on the Agenda*, SCM Press, London, 1998, S. 67-79 (265-266)
- Clark (2000): Clark, G., „Animal Passions“, *Greek & Rome*, 47, 2000, S. 88-93
- Clark (2001): Clark, G., „Fattening the soul: Christian ascetism and Porphyry *On Abstinence*“, *Studia Patristica*, 35, 2001, S. 41-51
- Clarke (2000): Clarke, E., *Iamblichus De Mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*, Aldershot, Ashgate, 2000
- Collette-Dučić (2012): Collette-Dučić, B., „Le Stoïcisme dans l'*Ad Gaurum*“, in: Brisson, L. (Hrsg.), *Porphyre: Sur La Manière dont l'Embryon reçoit l'Âme*, Vrin, Paris, 2012, S. 69-85
- Cornford (1937): Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Harcourt, Brace, New York, 1937
- Cooper (1994): Cooper, J., *Reason and Emotion*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1994
- Congordeau (2008): Congordeau, M.-H., „La Postérité Byzantine de L' *Ad Gaurum*“, in: Brisson, L., Congourdeau, M.-H., Solère, J.-L. (Hrsg.), *L'Embryon. Formation et animation*, Vrin, Paris, 2008, S. 185-198
- Dierauer (1977): Dierauer, U., *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1977
- Dillon (1977): Dillon, J., *The Middle Platonists*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1977

- Dillon (1985): Dillon, J., „Iamblichus of Chalcis“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 2, De Gruyter, Berlin/New York, 1987, S. 862-909
- Dillon (1993): Dillon, J., *Alcinous: The Handbook of Platonism*, Clarendon Press, Oxford, 1993
- Dillon (2005): Dillon, J., „Iamblichus’ Criticisms of Plotinus’ Doctrine of the Undescended Soul“, in: Chiaradonna, R. (Hrsg.), *Studi Sull’Anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005, S. 337-351
- Deuse (1973): Deuse, W., *Theodoros von Asine: Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1973
- Deuse (1983): Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Wiesbaden, 1983
- Dombrowsky (1985): Dombrowsky, D. A., „Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 2, 1985, S. 774-791
- Dombrowsky (1994): Dombrowsky, D. A., *The Philosophy of Vegetarianism*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1994
- Dorandi (2008): Dorandi, T., „Pour une Historie du texte du traité Ad Gaurum attribué à Galien“, in: Brisson, L., Congourdeau, M.-H., Solère, J.-L. (Hrsg.), *L’Embryon. Formation et animation*, Vrin, Paris, 2008, S. 123-137
- Dörrie (1957): Dörrie, H., „Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus“, *Hermes*, 85, 1957, S. 414-435
- Dörrie (1959): Dörrie H., *Porphyrios’ „Symmiktá Zetemata“. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, Zetemata*, 20, München, 1959
- Dörrie (1966): Dörrie, H., „Die Lehre von der Seele“, in: *Porphyre: huit exposés suivis de discussions*, Entretiens sur L’Antiquité classique, 12, Vandoeuvres/Genève, 1966, S. 165-191
- Dörrie/Baltes (2002): Dörrie, H., Baltes, M., *Platonismus in der Antike*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2002
- Drozdek (2011): Drozdek, A., *Athanasia: Afterlife in Greek Philosophy*, Olms, Hildesheim, 2011
- Edwards (2014): Edwards, G. F., „Irrational Animals in Porphyry’s Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of *On Abstinence*“, *Phronesis*, 59, 2014, S. 22-43
- Eliasson (2008): Eliasson, E., *The Notion of ‚that which depends on us‘ in Plotinus und its Background*, Brill, Leiden, 2008

- Emilsson (1994): Emilsson, E. K., „Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 7, De Gruyter, Berlin/New York, 1994, S. 5331-62
- Emilsson (2005): Emilsson, E. K., „Soul and μερισμός“, in: Chiaradonna, R. (Hrsg.), *Studi Sull'Anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005, S. 79-95
- Ferrari (2009): Ferrari, G. R. F., „Glaucón's reward, philosophy's debt: the Myth of Er“, in: Parthenie, C. (Hrsg.), *Plato's Myths*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2009, S. 116-133
- Festugière (1954): Festugière, A. J., *La Révélation D'Hermès Trismégiste. II, Les Doctrines de l'Ame; IV, Le Dieu inconnu et la Gnose*, Le Belles Lettres, Paris, 1949-1954
- Finamore (1985): Finamore, J. F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chico, 1985
- Finamore (2014): Finamore, J. F., „Iamblichus on soul“, in: Remes, P., Slaveva-Griffin, S. (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, 2014, S. 280-291
- Finamore/Dillon (2002): Finamore, J. F., Dillon J., *Iamblichus: De Anima*, Philosophia Antiqua, Brill, Leiden, 2002
- Frede (2011): Frede, M., *A Free Will: Origin of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2011
- Freudenthal (1879): Freudenthal, J., *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Hellenistische Studien* (III), Breslau/Skutsch, 1879, S. 239-326
- Fuhrer (1997): Fuhrer, T., „Die Platoniker und die *Civitas Dei*“, in: Horn Ch. (Hrsg.), *De Civitate Dei*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, S. 87-108
- Gersh (1986): Gersh, S., *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Bd. II, Univ of Notre Dame Press, Notre Dame Ind., 1986
- Gerson (1994): Gerson, L. P., *Plotinus*, Routledge, London/New York, 1994
- Gertz/Dillon/Russel (2012): Gertz, S., Dillon, J., Russel, D., *Aeneas of Gaza: Theophrastus with Zacharias of Mytilene: Ammonius*, Bloomsbury, London, 2012
- Goulet-Chazé (1994): Goulet-Chazé, M.-O., „Chrysaorius“, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, publié sous la direction de R. Goulet, CNRS, Paris, 1994, S. 323-324
- Gurtler (2008): Gurtler, G. M., „Plotinus on the Soul's Omnipresence in Body“, *The international Journal of the Platonic Tradition*, 2008, S. 113-127
- Guthrie (1955): Guthrie, W. K. C., „Plato's Views of the Nature of the Soul“, *Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt*, 3, 1955, S. 1-22
- Hackforth (1952): Hackforth, R., *Platon, Phaedrus*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1952
- Hackforth (1955): Hackforth, R., *Platon, Phaidon*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1955

- Hadot (1995): Hadot, I., „Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation (αἴσθησις), sensation commune (κοινή αἴσθησις), sensibles communs (κοινὰ αἰσθητά) et conscience de soi (συναἴσθησις)“, *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, VIII, 1997, S. 33-85
- Halliwel (2007): Halliwell, S., „The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er“, in: Ferrari, G. R. F. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to The Republic*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007, S. 445-473
- Haussleiter (1913): Haussleiter, J., *Der Vegetarianismus in der Antike*, Töpelmann, Berlin, 1935
- Helmig (2008): Helmig, Ch., „Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration – Who is the Author of Stobaeus I 445. 14-448.3 (W.-H)?“, *Classical Quarterly*, 58.1, 2008, S. 250-255.
- Hopf (1934): Hopf, C., *Antike Seelenwanderungsvorstellungen*, Leipzig Univ. Diss, Leipzig, 1934
- Horn/Rapp (2002): Horn Ch., Rapp. Chr. (Hrsg.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Verlag C. H. Beck oHG, München, 2002
- Inwood (2009): Inwood, M., „Plato’s eschatological myths“, in: Partenie, C. (Hrsg.), *Plato’s Myths*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2009, S. 28-50
- Jiménez (2012): Jiménez P. A., „Plutarch’s Attitude towards Astral Biology“, in: Lanzillotta, L. R., Gallarte, M. (Hrsg.), *Plutarch in the religious and philosophical Discourse of Late Antiquity*, Brill, Leiden/Boston, 2012, S. 159-169
- Johansson (2013): Johansson, A. P., *Religion and Identity in Porphyry of Tyre*, Cambridge Univ. Press, New York, 2013
- Kalogerakos (1996): Kalogerakos, I. G., *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Teubner, Stuttgart, 1996
- Kann (2013): Kann, Ch., „Wahrscheinlichkeit“, in: Schäfer, Ch. (Hrsg.), *Platon Lexikon*, 2. Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2013, S. 314-316
- Karamanolis (2006): Karamanolis, G., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2006
- Karamanolis (2007): Karamanolis, G., „Porphyry’s notion of *empsychia*“, in: Karamanolis, G., Steppard, A. (Hrsg.), *Studies on Porphyry*, Inst. of Classical Studies, School of Advanced Study, Univ. of London, London, 2007, S. 91-109
- Karamanolis (2014): Karamanolis, G., „Porphyry and Iamblichus“, in: Warren J., Sheffield, F. (Hrsg.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Routledge, New York, 2014, S. 610-625
- Lee (1979): Lee, S. J., „The doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in Ennead VI.4-5“, *Dionysius*, 1979, S. 79-97

- Leroux (1996): Leroux, G., „Human Freedom in the thought of Plotinus“, in: Gerson, L. P. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, S. 292-314
- Lewy (1978): Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy*, M. Tardieu, Paris, 1978
- Long (1948): Long, H. S., *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton, New Jersey, 1948
- Martijn (2008): Martijn, M., „The eikōs mythos in Proclus’ commentary on the *Timaeus*“, in: Tarrant, H., Baltzly, D. (Hrsg.), *Reading Plato in Antiquity*, Duckworth, London, 2006, S. 151-167
- McKenzie (1981): McKenzie, M. M., *Plato on Punishment*, Univ. of California Press, Los Angeles, 1981
- Müller (2009): Müller, J., „Seelenwanderung“, in: Horn, Ch., Müller, J., Söder, J. (Hrsg.), *Platon Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2009, S. 324-328
- O’Meara (1980): O’Meara, D., „The Problem of Omnipresence in Plotinus Enn. VI, 4-5: A Reply“, *Dionysus*, 1980, S. 61-73
- Opsomer (2006): Opsomer, J., „Was sind irrationale Seelen?“, in: M. Perkams (Hrsg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Brill, Leiden, 2006, S. 136-166
- Opsomer (2012): Opsomer, J., „Plutarch on The Division of The Soul“, in: Barney R., Brennan, T., Brittain, Ch. (Hrsg.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2012, S. 311-330
- Osborne (2007): Osborne, C., *Dumb Beast and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2007
- Peréz-Paoli (2001): Pérez-Paoli, U., „Porphyrios’ Gedanken zur Gerechtigkeit gegenüber Tieren“, in: Niewöhner, F., Seban, J. L. (Hrsg.), *Die Seele der Tiere*, Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 94, Wiesbaden, 2001, S. 93-110
- Pletsch (2005): Pletsch, A., *Plotins Unsterblichkeitslehre und ihre Rezeption bei Porphyrios*, Ibidem Verlag, Stuttgart, 2005
- Preus (1983): Preus, A., „Biological Theory in Porphyry’s *De Abstinencia*“, *Ancient Philosophy* III, 1983, S. 149-159
- Preus (2002): Preus, A., „Plotinus and Biology“, in: Wagner M. F. (Hrsg.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus’ Enneads*, State Univ. of New York Press, Albany, 2002, S. 43-55
- Remes (2007): Remes, P., *Plotinus on Self: The Philosophy of the „We“*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2007
- Rich (1957): Rich, A., „Reincarnation in Plotinus“, *Mnemosyne*, 4, 1957, S. 232-238

- Richey (1995): Richey, L. B., „Porphyry, Reincarnation and Resurrection in *De Civitate Dei*“, *Augustinian Studies*, 26, 1995, S. 129-142
- Risch (2007): Risch, F. X., „Die porphyrische Schrift *Ad Gaurum* als ἱερὸς λόγος“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 10, 2007, S. 260-265
- Robinson, (1953): Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953
- Robinson, (1995): Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, Univ. of Toronto Press, Toronto, 1995
- Rohde (1925): Rohde, E., *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I-II, Mohr, Tübingen, 1925
- Rowe (2005): Rowe, C., „Hommes et Monstres: Platon et Socrate parlent de la Nature Humaine“, in: Dillon, J., Dixsaut M. (Hrsg.), *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot 2005, S. 139-155
- Schibli (2002): Schibli, H., *Hierocles of Alexandria*, Oxford Univ. Press, Oxford, 2002
- Schniewind (2000): Schniewind, A., „Begriffsrezeption im Neuplatonismus oder: Wer ist der plotinische σπουδαῖος?“, in: Baumbach, M. und Holtermann, M. (Hrsg.), *Tradita et Inventa: Beiträge zur Rezeption der Antike*, Winter-Verlag, Heidelberg, 2000, S. 1-17
- Shaw (2012): Shaw, G., „The Role of aesthesis in Theurgy“, in: Afolosin, E., Dillon, J., Finamore, J. (Hrsg.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Brill, Leiden, 2012, S. 91-112
- Sheppard (2007): Sheppard, A., „Porphyry's Views on Phantasia“, in: Karamanolis, G., Sheppard A., *Studies on Porphyry*, Inst. of Classical Studies, School of Advanced Study, Univ. of London, London, 2007, S. 71-76
- Smith (1974): Smith, A., *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. A study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
- Smith (1984): Smith, A., „Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals?“, *Rheinisches Museum*, 127, 1984, S. 276-284
- Smith (1987): Smith A., „Porphyrian Studies since 1913“, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 2, De Gruyter, Berlin/New York, 1987, S. 717-773
- Smith, J. E. (1985): Smith, J. E., „Plato's Myths as ‚likely accounts‘, worthy of belief“, *Apeiron*, XIX, 1985, S. 24-42
- Sodano (1993): Sodano, A. R., *Porfirio: Vangelo di un Pagano*, Bompiani, Milano, 1993
- Sodano (2005): Sodano, A. R., *Porfirio: Astinenza dagli Animali*, Prefazione, Introduzione e Apparati di G. Girgenti, Traduzione e Note di A. R. Sdano, Bompiani, Milano, 2005
- Sorabji (1993): Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals*, Duckworth, London, 1993

Sorabji (2004): Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators, I Psychology; II Physics; III Logic and Metaphysics*, Duckworth, London, 2004

Stamatellos (2013): Stamatellos, G., „Plotinus on Transmigration: a Reconsideration“, *Journal of Ancient Philosophy*, 7, 2013, S. 49-64

Steel, (1978): Steel, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Koninklijke Vlaamse Academie von België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussels, 1978

Stettner (1934): Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin, 1934

Taormina (2012): Taormina, D. P., „Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Action“, in: Afolosin, E., Dillon, J., Finamore, J. (Hrsg.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Brill, Leiden, 2012, S. 63-73

Taormina (2013): Taormina, D. P., „Porfirio ha scritto un Trattato Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν?“, in: Karfik, F., Song, E. (Hrsg.), *Plato Revived: Essay on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, De Gruyter, Berlin/New York, 2013, S. 199-214

Taylor (1928): Taylor A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1928

Thiel (2001): Thiel, R., „Philosophie als Bemühung um Sterben und Tod. Tugendlehre und Suizidproblematik bei Platon und den Neuplatonikern“, *Antike und Abendland*, 47, 2001, S. 21-40

Todd (1972): Todd, R. B., „Epitadeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis“, *Acta Classica*, 35, 1975, S. 25-35

Tsekourakis (1987): Tsekourakis, D., „Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reason for Vegetarianism in Plutarch's Moralia“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36,1, De Gruyter, Berlin/New York, 1987, S. 366-393

Wallis (1995): Wallis, T., *Neoplatonism*, 2. edition, Bristol Classical Press, Bristol, 1995 (Erste Edition: Duckworth, London, 1972)

Waszink (1974): Waszink, J. H., „Le Rapport de Calcidius sur la Doctrine platonicienne de la Métempsychose“, in: Lewy, P., Wolff, E. (Hrsg.), *Mélange d'histoire des religions offerts à H. C. Puech*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, S. 315-322

Waszink (1977): Waszink, J. H., „Porphyrios und Numenius“, in: Zinzen, C. (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, S. 167-207

Westerink (1977): Westerink L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, 2. Damascius*, North Holland. Publ. Comp., Amsterdam, 1977

Wilberding (2008): Wilberding, J., „Porphyry and Plotinus on the Seed“, *Phronesis*, 53, 2008, S. 406-432

Wilberding (2011): Wilberding, J., *Porphyry, To Gaurus On How Embryos are Ensouled and On what is in Our Power*, translated by J. Wilberding, Bristol Classical Press, London, 2011

Wilberding (2012): Wilberding, J., „Neoplatonists on ‚spontaneous‘ generation“, in: Wilberding, J., Horn, Ch. (Hrsg.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2012, S. 197-213

Wilberding (2013): Wilberding, J., „The Myth of Er and the Problem of Constitutive Luck“, in: Sheppard, A. (Hrsg.), *The Reception of Platos Republic*, BICS, London, 2013, S. 87-105

Wright (1979): Wright, R., „How credible are Plato’s myths?“, in: Bowersock, G. W., *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox*, De Gruyter, Berlin/New York, 1979, S. 364-371

Zambon (2002): Zambon M., *Porphyre et le noyen-platonisme*, Vrin, Paris, 2002

Zambon (2005): Zambon, M., „La Dottrina dell’OXHMA dell’Anima“, in: Chiaradonna, R. (Hrsg.), *Studi Sull’Anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli, 2005, S. 307-335

Zeller (1903): Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III, 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1903